Glage
Der Welt
einen
andern
Geist

# Ihr habt einen andern Geist!

Eine Untersuchung

des

innersten Schadens der Ritschlschen Theologie.

Von

**Max Glage,**

Pastor an der St. Anscharkapelle in Hamburg.

Motto:
Der Wahn der Schuldlosigkeit ist die größte Schuld.




**Gütersloh.**

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1900.

# Ihr habt einen andern Geist!

Eine Untersuchung

des

## innersten Schadens der Ritschlschen Theologie.

Von

**Max Glage,** 1866 –

Pastor an der St. Anscharkapelle in Hamburg.

Motto:
Der Wahn der Schuldlosigkeit ist die größte Schuld.




**Gütersloh.**

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1900.

# Vorwort.

Nach meiner im Jahre 1893 erschienenen Vorarbeit[1]) zu dieser Untersuchung ist eine lange Pause eingetreten, und ich habe deswegen zuerst um Verzeihung zu bitten. Meine Versetzung in ein arbeitsreiches Amt der Großstadt und andere nicht öffentlich zu erörternde Gründe tragen die Schuld. Wenn ich nun endlich doch auf eine besondere Anregung hin versuchen will, das mir seinerzeit gestellte Thema zu lösen, so thue ich das jetzt mit voller Freudigkeit.

Die weitere Entwickelung der Theologie Ritschls hat noch deutlicher gemacht, was mir schon vor sieben Jahren feststand, daß nämlich diese moderne Theologie an einem inneren und zwar unheilbaren Schaden leidet. Der Krankheitsprozeß ist fortgeschritten; und wenn nicht alle Symptome täuschen, so ist bereits die Krisis eingetreten, und es wird nun nicht mehr lange dauern. Daß wir uns darüber freuen, ist nicht häßliche Schadenfreude, sondern eine aus aufrichtiger Liebe zu den Gegnern herausgeborene Freude. Die Liebe freuet sich der Wahrheit und zwar auch um derer willen, die im Irrtum stecken, und die um ihres Heils willen in solchem Irrtum bankrott werden müssen. Daß auch die Gegner ein wenig von solcher Wahrheitsliebe an dieser Schrift entdecken möchten, das ist mein gebetsernster Wunsch.

Die gekennzeichnete Entwickelung der gegnerischen Theologie überhebt mich der Aufgabe, an meiner Vorarbeit aus dem

[1]) „Der Grundfehler der Ritschlschen Theologie." 1. Teil: Kritikversuch aus den formalen Prinzipien der Ritschlschen Theologie. Kiel Verlag von Heinrich Eckardt.

Jahre 1893 zu korrigieren. Das Ergebnis jener Arbeit ist von den Gegnern selber bewährt worden. Es steht heute nicht mehr zur Diskussion, ob die Abweichungen der Ritschlschen Theologie nur auf formalem Gebiete liegen. Nicht um Worte, nicht um wissenschaftliche Begriffe brennt der Streit. Das moderne Begriffssystem deckt nicht unser Erfahrungssystem. Darum müssen wir gegen die moderne Theologie streiten. Ein ernstes Lebensinteresse treibt uns in den Kampf. Wir kämpfen um das Palladium unsers Gewissens, um die Gewißheit der Versöhnung Gottes durch den gekreuzigten und auferstandenen Sünderheiland — den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Thorheit, denen aber, die berufen sind, göttliche Kraft und göttliche Weisheit.

Was ich durch Gottes Gnade erlebt habe, will ich beschreiben; was ich anbete, darf ich bezeugen, muß ich verteidigen.

Um vor Beginn des Kampfes schließlich noch ein Wort über die äußere Kampfesweise zu sagen, derer ich mich bedienen möchte, so gebe ich den Gegnern das Versprechen, daß ich mich mühen will, die Wahrheit in Liebe zu sagen. Dazu gehört aber meiner Überzeugung nach auch das Vermeiden von Schlagwörtern. Wir haben uns leider zu sehr daran gewöhnt, beim Studium und bei der Kritik der verschiedenen Systeme mit ein paar fertigen, zum Teil schon recht abgenutzten Schablonen zu operieren. Wir reden von Theisten, Deisten, Pantheisten, Atheisten, von Orthodoxisten, Pietisten, Rationalisten, Materialisten und Nihilisten; und meinen mit diesen wenigen Namen den ganzen Kreis der Weltanschauungen umschreiben zu können. Das ist oberflächlich und führt zu endlosen Mißverständnissen und Kränkungen. Das Schlagwort ist vielleicht ein ganz bequemes Mordwerkzeug; ein gutes Operationsmesser ist es nicht. Das Messer ist zu plump und zu breit. Wer damit operiert, kann nicht umhin, mit den kranken auch die gesunden Teile zu

verletzen. Ein solcher kann wohl wehe thun, aber niemals heilen.

Gerade im Kampf für und wider Ritschl ist es hohe Zeit, das verletzende Spiel mit Schlagwörtern aufzugeben. Ritschl hat recht, wenn er in der Vorrede zum III. Band seiner „Rechtfertigung und Versöhnung“ (1. Auflage) die arrogant klingende Behauptung aufstellt, seine Theologie finde in dem Fachwerk der bisher üblichen Parteieinteilungen keinen Platz. Nein, diese Behauptung ist nicht arrogant. Ich behaupte mehr. Keines Menschen Weltanschauung findet Platz in einem fremden Fachwerk. Aber nicht um die Fachwerke handelt es sich uns jetzt, sondern um das, was in den Fächern drin liegt, und wofür sie eigens konstruiert sind. „Das Fachwerk“ war der Gegenstand meiner kritischen Voruntersuchung, und dieselbe war darum mehr für den wissenschaftlich gebildeten Theologen bestimmt. Diese Untersuchung ist für den kirchlich gebildeten Laien, für jeden Christenmenschen, der weiß, woran und warum er glaubt. Dort handelte es sich mehr um Manöver — richtiger: um Gegenmanöver; hier brennt die Schlacht. Unser Glaube aber ist der Sieg, der die Welt überwunden hat.

Hamburg, Ostern 1900.

**Der Verfasser.**

# Inhalt.

1. Kapitel.

# Meine Sünde, meine Sünde!

## Die Sündenschuld.

Christ sein heißt nicht ein Flickwerk sein sondern ein Ganzes. In bezug auf diese Wahrheit herrscht in der Kirche Christi wohl eine allgemeine Übereinstimmung. Die Erlebnisse, die einen Christen machen, folgen aufeinander nicht in wirrer Zufälligkeit wie die Erlebnisse des Weltmenschen, sondern stehen in festem, ursächlichem Zusammenhange. Den Standpunkt, auf welchem ich als Christ stehe, habe ich nicht von ungefähr erreicht dem Spielballe gleich, der durch ein rein zufälliges Hin- und Hergeworfenwerden dort hingelangt, wo er schließlich liegen bleibt. Nein, eine zielsichere Hand hat mich von Station zu Station geführt. Wer darum Zweifel an meinem Christenstande erhebt, der müht sich ebenso vergeblich wie einer, welcher dem am Ziele angelangten Wanderer seine an der Seite eines Führers soeben zurückgelegte Wegstrecke abzustreiten sucht. Welches ist denn der Weg, den ich als Christ durchschritten habe? Wie heißt die erste von mir passierte Wegstation? Kennen auch die Ritschlianer diese Station, und anerkennen sie dieselbe auch als die erste auf ihrem Christenwege? Die erste Station heißt: **Sündenerkenntnis.** Wer mit mir über das Wesen des Christentums verhandeln will, der muß sich mit mir zuallererst über das Wesen der Sünde verständigen. Der Herr Christus hat mich vom Tisch der Zöllner und Sünder geholt, dort trat er zum erstenmal an mich heran, dort hat mich sein Wort gewonnen.

Nicht anders wurde Christus mein Herr, als indem er mein Heiland wurde, mein Arzt. Das Wesen und der Wert der Gesundheit wird nur im Vergleich mit dem Wesen und dem Unwert der Krankheit erkannt und empfunden, und der Grad der

Krankheit bestimmt den Grad des heilenden Arztes. Was ist dir deine Sünde? Mit dieser Frage wird zugleich eine andere beantwortet, die Zentralfrage des Christentums: Was dünket euch um Christo? Letztere Behauptung ist nicht ein kaltes, erst vernünftig zu beweisendes Theorem, sondern lediglich ein Ausdruck meines Erlebens.

Wer mein Erlebnis teilt, ja, wem auch nur leise an der Schwelle seiner Bekehrung die paulinische Beichte im Herzen klang: „Ich bin der vornehmste Sünder," der wird für die obige Behauptung eines weiteren Beweises gern entraten; und neben dem Beweise des Erlebens giebt es keinen. Gottlob, die Zahl derer, die mit Paulus auf der Armensünderbank gesessen haben, ist nicht klein. Sind auch unsere Gegner bereit, dort mit uns über das Wesen des Christentums zu verhandeln? Was halten sie von dieser ersten Station?

Ritschl nennt den Glauben der Gemeinde, „daß sie zu Gott in dem Verhältnis steht, welches durch Sündenvergebung wesentlich bedingt ist, das unmittelbare Objekt des theologischen Erkennens," und darum hat er ja auch seinem theologischen Hauptwerk den Titel „Rechtfertigung und Versöhnung" gegeben. Daraus erhellt, daß Ritschl mit dem von uns vorgeschlagenen Ausgangspunkte der Debatte zufrieden ist, und auch die Schüler Ritschls sind wohl geneigt, ihrem Meister zu folgen. Julius Kaftan bezeichnet als „die Grundfragen unsers Bekenntnisses" ausdrücklich die Fragen: „Wie kommen wir zu Gott und erlangen die Vergebung der Sünden?"[1]) Herrmann redet von „der Not, aus welcher unser Glaube herausführt,"[2]) etwas Höheres werde uns nicht zu teil, als daß wir aus tiefer Reue zu innerem Frieden kommen."[3]) Ja, selbst Bender bezeichnet unsern Glauben als Erlösungsglauben. Somit darf ich wohl auf die Zustimmung der Ritschlianer rechnen, wenn ich an den Anfang der Unterhandlung eben die Herrmannsche „Not" stelle — die Sündenschuld. Freilich scheint gerade Herrmann uns das wieder verwehren zu wollen, denn in seiner Abhandlung über „die Buße des evangelischen Christen" wird die Buße als eine Frucht des Glaubens hingestellt, und wir hätten somit kein Recht, mit

[1]) „Die Verpflichtung auf das Bekenntnis der evangelischen Kirche," S. 13.
[2]) „Wesen der christlichen Religion," S. 69.
[3]) „Die Buße des evangelischen Christen," S. 7.

dem aus der Buße resultierenden Sündenbegriff zu beginnen, sondern müßten vielmehr gleich zu Anfang hinein in den vom Glauben der Ritschlianer umhegten Irrgarten ihres Reichsbegriffs, um dort am Finden eines Grundirrtums zu verzagen. Aber nein, wir lassen unsern Ariadnefaden nicht aus der Hand. Wenn Herrmann einmal bekennt, daß unser Glaube aus der Not herausführe, daß wir aus tiefer Reue zu innerem Frieden kommen, so kann er das andere Mal nicht ohne Widerspruch behaupten, es gehe aus dem Glauben in die Not, aus dem Frieden in die Reue. Man kann ja eine Baumwurzel nicht dadurch zur Baumkrone machen, daß man den Baum auf die Krone stellt. Herrmann kann sich nicht selbst widersprechen wollen, er muß mit den Wörtern „Buße" und „Glauben" einen andern Sinn verbinden als wir; und daß er das wirklich thut, beweist uns eine Stelle in der oben genannten Abhandlung. Dort behauptet der Verfasser (S. 80): Gerade dann, wenn unter dem Eindruck der Macht des Guten der Glaube in uns aufflammt, entsteht die Reue. Wir bekämen dabei „eine Ahnung von dem, was wir sein sollten und empfänden nun erst, was wir sind." Trotz der vorsichtigen und darum unklaren Formulierung des Gedankens im ersten Satze („gerade dann") wird's durch den zweiten Satz und andere deutliche Aussprüche der Abhandlung klar, daß Herrmann die Reue auf den Glauben folgen läßt, aber ebenso deutlich ergiebt sich der abweichende Glaubensbegriff des Verfassers. Nach Herrmann glaube ich schon, wenn ich empfinde, was ich sein sollte. Unserer Anschauung nach gehört die bezeichnete Empfindung zur Buße, und auch nur dann, wenn diese Empfindung eine sehnsüchtige ist. Das Verlangen nach Speise ist nicht Sättigung, sondern Hunger. Doch nicht darauf kommt es jetzt an, ob Herrmann mit seinem Glaubensbegriff recht oder unrecht hat. Wir lassen die Ausdrücke „Buße" und „Glaube" ganz beiseite und fragen Herrmann nur, ob er noch heute zugiebt, daß wir aus tiefer Not zu innerem Frieden kommen, und daß etwas Höheres als dieses uns nicht zu teil werde. Stimmt Herrmann zu — und daran können wir nicht zweifeln — so wird er sich auch nicht weigern, an unserer ersten Verhandlung auf der Armensünderbank teilzunehmen; so wird er uns das Recht, mit dieser Verhandlung zu beginnen, nicht streitig machen. Auf denn zur Sache!

Was ist's um das Erlebnis auf der ersten Station der göttlichen Gnadenführung — um die Sündenerfahrung? Indem ich mich anschicke, dieses Erlebnis zu beschreiben, ist es mir zu Mut wie dem Psalmisten, als er aus seiner Sündenangst heraus zu Gott schrie: „Ich fürchte mich vor dir, daß mir die Haut schauert! Ich kann mir keine rechte Beschreibung der Sünde denken, die nicht zugleich ein persönliches Sünden**bekenntnis** wäre, ein Bekenntnis mit Furcht und Zittern. Wer über das Wesen der Sünde schreiben kann „kühl bis an's Herz hinan," mit einer Seelenruhe, die man wissenschaftliche Nüchternheit zu nennen beliebt, wahrlich — der verdient nicht gehört zu werden. Mit sogenannter Objektivität über die Sünde abhandeln kann nur ein Dilettant. Jede in Wahrheit wissenschaftliche Sündenlehre ist subjektiv und muß subjektiv sein. Briefe aus der Hölle kann nur einer schreiben, der selber in der Hölle war; und wer dort war, der kann von den erlittenen Qualen nicht anders reden als mit bebender Lippe und zitterndem Herzen. Wohl liegen ja die Schrecken des Gewissens hinter dem christlichen Schreiber, aber sie liegen eben doch da wie ein gähnender Höllenschlund, wie ein aufgesperrter Rachen, nach dem man sich nur mit Schaudern umblicken kann, und vor welchem auch der Gläubige bis an das Ende seines irdischen Lebens beständig auf der Flucht ist. Wer ist im stande, seinen Verfolger auf der Flucht mit objektiver Ruhe zu beschreiben? Ihr Genossen auf der Armensünderbank, was ist's um die Sünde?

Es ist ein charakteristisches Merkmal der Ritschlschen Theologie, daß sie gerade an den entscheidendsten Lehrpunkten mit Definitionen zurückhält, und so suchen wir auch vergebens nach einer klaren, ungewundenen Antwort auf die Grundfrage der Dogmatik — auf die Frage: was ist Sünde? Man könnte wohl eine kleine Broschüre anfüllen mit allen den Regeln der Vorsicht, welche die Ritschlsche Theologie zur Aufstellung des Sündenbegriffs empfiehlt; nach dem Begriff selbst sucht man lange vergeblich. Am kühnsten — wenn man von Bender absieht — ist noch Julius Kaftan, denn er kommt doch trotz aller Kautelen beinahe zu einer Definition. „Jede Übertretung des göttlichen Willens" — so heißt es — „jedes Handeln, welches nicht mit dem Gesetze Gottes übereinstimmt, ist Sünde."[1]) Auch dieser Satz ist freilich noch keine Definition; denn es ist nicht

[1]) Kaftan, „Wesen der christlichen Religion," S. 271.

gesagt, ob Kaftan das Wesen der Sünde aufgehen läßt in den angeführten Merkmalen, ob er einverstanden ist mit der Umkehrung seines Satzes. Nur im letzteren Falle können wir ihm zustimmen. — Alle Sünde ist Übertretung des göttlichen Gesetzes, Auflehnung des menschlichen gegen den göttlichen Willen. Das ganze Gesetz steckt im ersten Gebot, und aus der Übertretung dieses Gebotes wächst darum als aus seiner Wurzel der ganze Giftbaum der Sünde. Der Psalmist weist auf den springenden Punkt hin, wenn er bekennt: „An dir allein habe ich gesündigt.“ Bezeichnet dies Bekenntnis auch den springenden Punkt der Sündenlehre Ritschls? Jeder auch nur oberflächliche Kenner seiner Theologie wird diese Frage verneinen. Hier liegt die Achillesferse der Ritschlschen Theologie, hier ist der Punkt, wo die Linien auseinandergehen, wo es klar wird, daß wir nicht nur das Recht, sondern die Pflicht haben, unsern Gegnern zuzurufen: „Ihr habt einen andern Geist!“ Die Ritschlianer kennen nicht das von ihnen als mönchisch perhorreszierte Erlebnis, das die ganze Geschichte unserer Sünde bis in ihre ersten bewußten Anfänge hinein wie ein dunkler Faden durchzieht, das uns immer wieder und wieder zitternd in den Staub warf: das Erlebnis des größten Krieges, des Krieges zwischen uns und Gott. Daß wir einen wirklichen Gegner im Himmel haben, einen, der nicht in bloßem Scheingefecht, sondern in ernsthaftem Kampfe mit uns steht — das rechnen die Gegner zu den „individuellen Erfahrungen,“ über welche sie mit uns nicht streiten wollen, das nennen sie kühl überlegen „ein Pathos frommer Überzeugung,“ dem sie den Vorwurf machen, daß es uns aus dem Kreise des nüchternen christlichen Glaubens hinausdränge.[1]) In dem definitionsartigen Satze Kaftans, den wir oben citiert haben, ist unter dem Willen Gottes nicht der fordernde Gotteswille zu verstehen, sondern der in Christo offenbar gewordene göttliche Gnadenwille, und unter dem Gesetz nicht das in Stein gehauene sinaitische sondern, wie wir gleich näher sehen werden, ein durchaus subjektives Gesetz. Mögen die Ritschlianer immerhin noch zugeben, daß die Spitze der Sünde sich für den fromm reflektierenden Menschen gegen Gott kehrt. Daß Gott wirklich getroffen wird und den Stoß erwidert, daß sich die Waffen kreuzen, das ist dem Ritschlianer eine Vorstellung, vor deren „Metaphysik“

---

[1]) Kaftan, „Wesen der christlichen Religion,“ S. 275 ff.

er eine Gänsehaut bekommt. Um es kurz zu sagen und damit den Finger auf den prinzipiell wichtigsten Punkt dieser ganzen Untersuchung zu legen: die Anhänger Ritschls haben es nicht erlebt, daß jede Sünde eine wirksame Beleidigung des heiligen Gottes ist, sie wissen nicht, daß jede Sünde Schuld ist.

Natürlich findet sich in dem nahezu lückenlosen Wörterbuche der Ritschlschen Theologie auch das Wort „Schuld"; aber es ist leicht zu zeigen, daß dies Wort unsern Begriff durchaus nicht deckt. Kaftan sucht die furchtbare Realität der Schuld zunächst dadurch abzuschwächen, daß er den größten Teil der Menschheit dem Bannkreis derselben diktatorisch entführt. Schuld trete erst ein, „nachdem der Sünder eine auf Kenntnis des göttlichen Willens begründete Freiheit zum Guten erworben hat, welche in der Erziehung durch den Geist Gottes erworben wird."[1]) Hiernach kämen also nur die Wiedergeborenen eventuell in das göttliche Schuldbuch, während alle die, von welchen doch Paulus sagt, daß sie von Natur Kinder des Zornes seien, von Kaftan entschuldigt werden. Dadurch wird begreiflicherweise das Schuldbuch in den Händen Gottes sehr dünn. Doch auch dies schmächtige Büchlein sucht die Ritschlsche Schule noch dem Heiligen droben aus den Händen zu ziehen. Worin besteht denn die eventuelle Schuld der vom Geiste Gottes erzogenen Leute? Wir hören Ritschl folgendermaßen reflektieren: „Die Schuld im sittlichen Sinne ist der Ausdruck derjenigen Störung des bestimmungsmäßigen Wechselverhältnisses zwischen Sittengesetz und Freiheit, welche aus dem gesetzwidrigen Mißbrauch der Freiheit folgt und als solche durch die begleitende Unlust des Schuldgefühls bezeichnet wird."[2]) „In der christlichen Weltansicht wird nun Gott als der Urheber und als der wirksame Vertreter des Sittengesetzes gedacht. — Im christlichen Sinne bezeichnet die Schuld den Widerspruch gegen Gott, in welchen der einzelne Mensch wie die Gesamtheit durch Nichterfüllung des Sittengesetzes eingetreten ist, welcher als vorhanden durch das Schuldbewußtsein anerkannt wird, indem der einzelne den Unwert seiner eigenen Sünde wie seinen Anteil an der Gesamtschuld mit Unlust empfindet."[3])

---

[1]) Kaftan, „Wesen der christlichen Religion," S. 295.

[2]) R. u. V. III. 56.

[3]) ebenda.

Nicht wahr? selbst der glühendste Verehrer Ritschls wird die obigen schwülstigen Perioden niemandem zu stilistischer Schulung empfehlen, und dieselben dürften vor den Augen eines Professors der Logik schwerlich Gnade finden; denn nach den Gesetzen der Logik darf bekanntlich in der Erklärung eines Begriffs nicht dieser Begriff selbst sich wiederfinden. Man darf nicht sagen: „Buße ist, wenn man Buße thut." Ritschl aber erklärt die Schuld durch das Schuldgefühl, durch das Schuldbewußtsein. Ich würde auf diese logische Unebenheit nicht hinweisen, wenn ich in derselben nicht ein Warnungszeichen erblickte, eine Mahnung zur Vorsicht.

Warum mangelt der ganzen Ritschlschen Schule die Einfachheit des Stils? warum sagen ihre Theologen so selten schlicht und gerade heraus, was sie meinen? warum finden sich in ihren Schriften so viel dunkle Orakelsprüche? Das liegt ganz gewiß nicht an einer mangelhaften Ausdrucksfähigkeit der Theologen, es liegt vielmehr an dem verschwommenen Vermittlungsthema ihrer Theologie. Der Vermittler, der Parteien zu versöhnen sucht, wird mehr oder weniger immer geneigt sein, seine Verhandlungen in dem Geiste zu führen, welcher sich ausprägt in jenen Worten der Maria Stuart: „Womit soll ich den Anfang machen, wie die Worte klüglich stellen?" Das ist das menschlich Unsympathische an der Ritschlschen Theologie, daß sie sich so schwer entschließen kann, deutsch zu reden, einfach und klar; daß man bei der Lektüre Ritschls immer wieder mit Schmerz an die Behauptung erinnert wird, unsere Sprache sei nicht dazu da, die Gedanken zu offenbaren, sondern vielmehr sie zu verhüllen. Besonders schmerzlich aber ist diese Erinnerung, wenn es sich um so brennende Themata handelt wie um das vorliegende. Ist's uns beim Lesen der geschraubten Redewendungen über die Schuld nicht zu Mut, wie es etwa einem vom Tode des Ertrinkens Geretteten zu Mute sein mag, vor den sich ein Professor hinstellt, um über die Symptome dieser Todesart einen aus Büchern geschöpften Vortrag zu halten.

Das, was uns in unserm Sündenbewußtsein das erste und unmittelbar Gewisse ist — die Beleidigung des persönlichen Gottes — das deutet Ritschl in den obigen Sätzen nur an, dazu gelangt er nur auf dem Wege der Reflexion. „An dir allein habe ich gesündigt" — so der Psalmist; und Ritschl: „In der christlichen Weltansicht wird nun Gott als der Urheber des Sitten-

gesetzes gedacht — 2c." Nur durch diese Reflexion vermag Ritschl sich unserm Schuldbegriffe zu nähern. Und doch kommt er ihm nur scheinbar nahe, doch erreicht er ihn nicht. Das Forum, vor welches Ritschl uns zur Schuldverhandlung ruft, es ist nicht der lebendige, persönliche Gott, es ist vielmehr das Kant-Ritschlsche „Sittengesetz." Was ist es um dieses „Sittengesetz"? Ritschl definiert es als „das System der Zwecke, welche die notwendigen Mittel zu dem gemeinsamen Endzweck sind," und diese Definition ist herausgewachsen aus dem obersten Grundsatz der Kantischen Moral. „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann." Das Kant-Ritschlsche Sittengesetz ist unabhängig von dem auf Sinai geoffenbarten Dekalog, es ist ein innerpersönliches Gesetz, ein Produkt des autonomen menschlichen Willens. Wohl unterlassen es ja Kant und Ritschl nicht, den menschlichen Willen mit dem göttlichen in Beziehung zu setzen, aber dabei handelt es sich nicht um eine gegenwärtige Lebensbeziehung, sondern nur um eine durch die in der Vergangenheit liegende Schöpfung gesetzte Beziehung. Als Schöpfer ist Gott auch der Urheber des Sittengesetzes im Menschen, und bei frommer Betrachtungsweise wird man sich dessen zu erinnern haben. „In der christlichen Weltansicht wird Gott als der Urheber und als der wirksame Vertreter des Sittengesetzes gedacht, weil der Endzweck, welchen Gott in der Welt verwirklichen will, eben durch das menschliche Geschlecht verwirklicht werden soll."[1])

Das göttliche Gesetz ist bei Ritschl durchaus vermenschlicht, und nichts paßt in die Ritschlsche Theologie schlechter hinein als der Gedanke der Heteronomie. Wenn Gott noch als „der wirksame Vertreter" des Sittengesetzes bezeichnet wird, so ist das — wie wir bald genauer erkennen werden — schon nicht mehr ernsthaft zu nehmen. Direkt wird Gott durch meine tägliche Sünde nicht getroffen, sondern, wie gesagt, nur auf dem langen Umwege über die vor Jahrtausenden geschehene Schöpfung; etwa so, wie die ersten Ahnen der Hohenzollern durch eine unserm Kaiser zugefügte Majestätsbeleidigung getroffen würden. Das Sittengesetz ist gleichsam Naturgesetz in der Geisteswelt. Das göttliche Gesetz ist unser Gesetz geworden, und somit ist Sünde Selbstwiderspruch,

---

1) R. u. V. III, S. 56.

„Störung der ideellen Beziehungen des Willens zu seinem Endzweck." Auf dieser Bestimmung des Sündenbegriffs liegt durchaus der Nachdruck. Ja, der sittlich reife Mensch soll an dem Begriff genug haben, er braucht nicht erst auf den religiösen Hintergrund zu reflektieren, er vermag der Kantischen „Krücke für Lahme" wohl zu entraten. So erklärt sich die tugendstolze Ermahnung Ritschls, man solle seine Sünde auch aus dem Motiv der eigenen Würde mißbilligen.[1]) So begreifen wir, daß die Ritschlianer außer stande sind, den Luther in Erfurt zu würdigen, daß sie das Ringen des Reformators im Kloster aus einer falschen Stellung zum Gesetz zu erklären suchen, ja daß sie nicht davor zurückschrecken, den Bußkampf des Reformators als einen natürlichen Affekt zu brandmarken, als unreifen Sturm und Drang, und daß sie warnen vor der mönchischen Methode der Selbstwegwerfung.[2]) Für den Klang des Armensünderglöckleins hat die Ritschlsche Theologie kein verständnisvolles Ohr. Darum kann diese Theologie allen denen nicht genügen, die unter dem Gerichtsklang der Glocke zusammengebrochen sind und wie Paulus schreien mußten: „O ich elender Mensch, wer wird mich erlösen?"

Diese größte aller Revolutionen, dieses jähe Erschrecken über das radikale Böse, bis an dessen Schwelle doch selbst ein Kant getreten ist — es wird von der Ritschlschen Theologie mit vornehmem Mitleid behandelt, als wäre es ein Kapitel der Pathologie. Hier klafft in dem System der Modernen eine für die Unmodernen geradezu unheimliche Lücke. Es fehlt den Ritschlianern unser Schuldbegriff. Sie haben unser Wort, nicht unsern Begriff. „Die große Schuld" ist nicht ein Widerspruch der Ideen, sondern ein Widerstreit der Persönlichkeiten; sie ist nicht nur ein gedachtes, sondern ein wirkliches Verhaftetsein unter den Richterwillen des persönlich beleidigten, heiligen Gottes; nicht nur eine Begleiterscheinung der Christenerfahrung im unklaren Gefühlsleben — ein gewisses Unlustgefühl, sondern vielmehr ein thatsächliches Zusammenbrechen unsers inneren Seins, ein schmerzvolles Sterben unter der Hand dessen, der uns durch sein Gesetz hinrichtet, nicht durch unser Gesetz, sondern durch sein Gesetz.

Diese letzten Sätze werden die Ritschlianer ohne Zweifel auch als mönchische Verkehrtheiten beurteilen, welche zu durchleben man

[1]) R. u. V. III 159.
[2]) R. u. V. III 134.

niemandem zumuten könne,[1]) sie werden möglicherweise darüber spotten als über ein „pietistisches Rezept." Ja, das Rezept verordnet eine Medizin, deren Bitterkeit so viele abstößt. Das Rezept lautet: Erkenne, daß du des Todes schuldig bist — singe es ehrlich nach: „An mir und meinem Leben ist nichts auf dieser Erd'." Dieses Rezept wird von der Ritschlschen Theologie verschmäht, und in diesem Verschmähen, in dem Bußepredigen gegen die wahre Buße, in der Verachtung des tötenden Gesetzesbuchstabens — darin erkennen wir den innersten Schaden der gegnerischen Theologie. Doch mit dem letzten Satze stellen wir auf's neue das Thema unserer Abhandlung vor uns hin, und erst jetzt beginnt die eigentliche Lösung desselben. Der mangelnde Schuldbegriff ist der erste materiale Fehler, den wir entdeckt haben. Es ist nun die Frage, ob dieser erste Fehler auch wirklich der Grundfehler ist, der Wurzelfehler des ganzen Systems. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir nun die weiteren großen Abweichungen Ritschls von unserm Erfahrungssystem prüfen und zusehen, ob jede dieser Abweichungen sich aus dem gefundenen Erfahrungsmangel der Ritschlianer, aus ihrem mangelhaften Schulderlebnis vollständig erklärt. Wir untersuchen zuerst die Stellung Ritschls zur kirchlichen Lehre von der Erbsünde.

---

[1]) Herrmann, „die Buße des evangelischen Christen," S. 34.

## 2. Kapitel.

# Wir sind allzumal Sünder.

### Die Erbsünde.

Es ist nicht zufällig, daß wir jetzt von der Erbsünde reden, sondern es entspricht das dem Gange unserer christlichen Erfahrung. Das Bekenntnis der Erbsünde ist im wesentlichen nichts anders, als ein Ausdruck der Erweiterung des individuellen zum sozialen Schuldbewußtsein. Es ist durchaus nicht so, wie die Gegner es so gern darstellen, als wäre die Erbsündenlehre nur eine theologische Spitzfindigkeit; nein, auch hier handelt es sich um einen notwendigen Erfahrungsausdruck, den wir festhalten müssen, auch wenn er unser abstraktes Denken nicht befriedigen sollte. Dieses Dogma um seiner menschlichen Formulierung willen aufgeben, hieße das Kind mit dem Bade ausschütten, hieße ein wesentliches Stück unserer Erfahrung vergewaltigen.

Was ist das für ein Erfahrungsstück? Es ist die praktische Erkenntnis der absoluten Unmöglichkeit, in eigener Kraft dem großen Schuldbanne entrinnen zu können. Ja, erst in dem Verzweifeln an der Menschheitskraft erreicht das Verzweifeln an der eigenen Kraft seinen ernsten Höhepunkt. Solange ich noch an die sittliche Reinheit irgend eines irdischen Wesens glauben kann, so lange sind meine pharisäischen Pläne, mich selbst zu befreien, noch nicht gründlich zerscheitert; was andere können, das kann ich am Ende auch. Ja, jeder Mensch ist von Natur selbstgerecht genug, sich über andere zu stellen, die aufsteigende Linie sittlicher Tüchtigkeit in der eigenen Person gipfeln zu lassen, und darum — das wird jeder zugeben, der sich daran gewöhnt hat, auch die dogmengeschichtlichen Bewegungen psychologisch zu betrachten und zu beurteilen — darum ist in den meisten Fällen die Entschuldigung der Menschheit nichts als eine verschämte Selbstentschuldigung und die Verherrlichung

der Menschheit nichts als Selbstverherrlichung. „Wie wir's so herrlich weit gebracht," so deklamiert der Mund, und das Herz redet dabei im pluralis majestaticus. Jedenfalls steht die Thatsache fest, daß die Leugnung der Erbsünde faktisch seit den Tagen des Pelagius immer Hand in Hand gegangen ist mit einer schönfärbenden Beurteilung der individuellen, der eigenen Schuld. Nur auf dem Wege der Selbsterkenntnis gelangt man zur wahren Menschenkenntnis und nicht umgekehrt. Ja, wie seltsam es dem flüchtigen Denker erscheinen mag, auch das Erbsündendogma ist nicht etwa das Resultat einer objektiven Durchforschung der Menschheit und ihrer Geschichte; solch eine Forschung böte doch immer nur Material zu einer Wahrscheinlichkeitsrechnung. Nein, das Bekenntnis der Erbsünde ist ein subjektives, apriorisches Urteil, das sich jedem mit absoluter Gewißheit aufdrängt, der in seinem unter der Leitung des Geistes Gottes sich vollziehenden Selbstgericht nicht auf halbem Wege stehen bleibt. Endsprüche solchen Selbstgerichts und nicht wissenschaftliche Dikta sind es, wenn der König David bekennt: „Da ist keiner der Gutes thut, auch nicht einer;" (Ps. 14, 3.) oder wenn Salomo behauptet: „Es ist kein Mensch, der nicht sündigt," oder wenn wir Hiob 14, 4 lesen: „Wer will einen Reinen finden bei denen, da keiner rein ist," oder Sprüche 20, 9: „Wer kann sagen: Ich bin rein in meinem Herzen und lauter von meiner Sünde?" Ebenso steht es mit den neutestamentlichen Stellen (vgl. Röm. 3, 23; 1. Joh. 1, 8 und 5, 19; Röm. 5, 12 2c). Dies ist es auch, was bei Beurteilung der Kirchenlehre vor allem im Auge behalten werden muß. Es ist wahrlich nicht Zufall, daß gerade Augustin, der Klassiker des Schuldbewußtseins, so energisch die Erbsünde lehrt, während sein Gegner Pelagius dabei bleibt, es könne ein Mensch ohne Sünde sein. Auch dem größten unter den Kirchenvätern kam es nicht so sehr auf den theologischen Ausdruck an als auf die durch den Ausdruck gegen alle sittliche Laxheit fixierte Christenerfahrung. Aber ist denn der Ausdruck wirklich so ungeschickt, wie die Gegner behaupten? Daß das Wort „Erbsünde" nicht biblisch ist, ist doch wahrlich kein ernsthafter Einwand; denn die Bibel — das wissen auch die Vertreter des Werturteils — will ja kein Lexikon sein, an dessen Wortschatz die Jahrhunderte gebunden bleiben müßten. Nicht auf die biblischen Ausdrücke, sondern auf die biblischen Realitäten kommt es in erster Linie an, und daß die mit unserm Ausdruck

„Erbsünde“ bezeichnete Realität von der Heiligen Schrift bezeugt wird, das kann niemand bestreiten, der nicht mit kritischer Voreingenommenheit an die Schrift herantritt. „Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf,“ so spricht Gott nach der Sintflut in seinem Herzen. Darum klagt David im 51. Psalm: „Siehe, ich bin aus sündlichem Samen gezeuget, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen,“ und Eliphas straft den sich selbst rechtfertigenden Hiob mit der Frage: „Was ist ein Mensch, daß er sollte rein sein, und daß er sollte gerecht sein, der vom Weibe geboren ist? Auf demselben Standpunkt steht aber auch der Herr Christus mit seinen Aposteln. Warum wird Nikodemus auf die Notwendigkeit einer neuen Geburt hingewiesen? Weil die natürliche Geburt mit den von ihr gesetzten Kräften schlechterdings nicht fähig ist, das Reich Gottes zu erringen. „Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch.“ Dabei bleibt es, mag der „Meister in Israel“ immerhin über die Frage: „Wie mag solches zugehen?“ nicht zur Klarheit kommen. Der sündliche Zustand, unter dem wir seufzen, ist uns mit unserer Natur angeerbt, und Röm. 5, 12 ff. — das ist der vorurteilsfreien Betrachtung sonnenklar — weist zurück auf das erste Glied der grausigen Kette, auf den eigentlichen Erblasser der Sünde — unsern Stammvater Adam.

Die Erbsünde ist eine biblische Realität, aber sie ist auch eine Realität, die sich nach unserer heutigen Erfahrung fast zur Evidenz beweist. Es ist einfach so — mag ich's nun begreifen oder nicht — es ist so, daß ich unter dem Schuldbanne meiner Ahnen stehe, daß ganz bestimmte Sünden ihres Fleisches in meinem Fleische wieder auftreten und von meinem Gewissen gestraft werden. Soll ich mit Gott darüber rechten? (Röm. 9, 20.) Nicht ein atomistisches Durcheinander einzelner Individuen hat Gott geschaffen, sondern eine organisch zusammenhängende Menschheit, und so kann es nicht anders sein, als daß die Krankheit der Wurzel den ganzen Baum krank macht. Wenn ein Glied leidet, so leiden die andern mit; wenn ein Glied sich verschuldet, so wird der ganze Leib schuldig. Ja, wenn wir von einer Krankheit sagen, so ist das nur eine Bildrede. Die Erbschaft, die wir gemacht, ist nicht wirklich eine Krankheit, ein Martyrium, ein bloßes Erleiden; nein, es handelt sich um Aktivität, um ein verantwortungsvolles Thun, um eine Erbschuld.

Wohl wissen wir, daß wir damit ein für das menschliche Denken unlösliches Problem hinstellen. Aber das Problem ist nun einmal da, und dadurch, daß man es leugnet, wird es nicht gelöst. Es ist das große, durch die Jahrtausende ungelöst hindurchgegangene Lebensproblem, es ist die mit jedem menschlichen Thun verknüpfte zwiefache Gewißheit, daß man bestimmt wird und doch sich selbst bestimmt; daß man zu jeder Sünde durch sein Fleisch getrieben wird, und doch nicht eine Sünde wider Willen thut. Darum weiß ich kein Wort, welches geeigneter wäre, die beiden parallelen, für unser Denken sich niemals schneidenden Linien, die zwei den Knoten des Problems knüpfenden Fäden in einem Ausdruck zu bezeichnen, als das Wort „Erbschuld." Es ist ja sehr leicht, den Knoten zu zerhauen, doch das ist eine Vergewaltigung der Wahrheit. Es wird hier auf Erden unmöglich sein, den Knoten zu lösen, doch daran muß sich eben der hochmütige griechische Kopf des alten Menschen gewöhnen. Es ist ehrlicher und weiser, das kleine Denken in den ihm gesetzten Schranken zu halten, als mit demselben in tollen Sprüngen durchzugehen. Doch — wie schon oben bemerkt — nicht einmal zur Fixierung des Denkproblems ist der Begriff „Erbsünde" geprägt, sondern in einem durchaus praktischen Interesse. Der arme Sünder, der an sich wie an der gesamten „Masse des Verderbens" verzweifelt, hat den Begriff geprägt. Der Schwerpunkt des Interesses an der Erbsündenlehre liegt in dem Bekenntnis, daß das paradiesische „nicht sündigen können" geworden ist zu einem „nicht nicht sündigen können," zu der absoluten Ohnmacht, von Natur das in Wahrheit Gute zu vollbringen. „Ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische wohnet nichts Gutes," — „ich bin gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern." „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?" Diese paulinische Beichte ist der Kern und Stern des Erbsündenbekenntnisses. Wie stellt sich die Ritschlsche Schule zu solcher Beichte? wie stellt sie sich zur Erbsündenlehre?

Weder bei dem Meister noch bei den Schülern findet sich ein auch nur irgendwie in die Tiefe dringendes Verständnis dieses so fundamentalen Stückes im kirchlichen Lehrgebäude. Es wird darüber — das ist sehr charakteristisch — rein theoretisch, von draußen beobachtend abgeurteilt, leider nicht einmal ohne Spott. „Ein passiv angeerbter Zustand kann nicht als Sünde

gedacht werden" — „angeerbte Sünde und persönliche Schuld können nicht zusammengedacht werden" — so doziert man, in so platter, schulmeisterlicher Weise verfährt man mit einem Problem, an welchem nicht nur die Theologie der Jahrtausende, sondern das gesamte Denken der Menschheit sich müde gerungen hat. „Freiheit und Notwendigkeit" — „bestimmen und bestimmt werden" — die tiefsten Geister haben an der Lösung dieses Themas gearbeitet und sind immer wieder zu dem Ergebnis gekommen, daß unser Denken hier vor einer nicht zu überspringenden Schranke steht; und Theologen, die doch vor andern von dem Stückwerk unsers Denkens demütig überzeugt sein sollten, sie rasieren flott das tiefste Geheimnis weg, bloß weil sie es nicht denken können. So oberflächlich pflegte der alte naive Rationalismus zu räsonnieren, und es unterliegt keinem Zweifel, daß der rationalistische Sauerteig gerade an diesem Punkte in der Ritschlschen Theologie gärt — allen gegenteiligen Versicherungen ihrer Freunde zum Trotz. Die Gegner der Erbsündenlehre machen sich's doch gar zu leicht, und eben darum berührt der spöttische Ton beim Kritisieren dieser Lehre und ihrer Anhänger so peinlich.

„Die religiöse Gefühlsstimmung des Pietismus spielt sich an dem festen Thema der Lehre von der Erbsünde ab. Es giebt eine Menge von Menschen, welche nur durch stete Wiederholung ihnen bekannter Melodien entzückt werden" — so spottet man. Der Spötter merkt nicht, wie sehr er sich dabei selber zu nahe tritt, wie deutlich er zeigt, daß er den Ton der Armensünderglocke nur von Hörensagen kennt. Ja, die Ritschlianer sind in diesem Stücke erfahrungslose Leute. Sie bekennen ausdrücklich, daß ihnen die Lehre von der Erbsünde, weil „an keiner Erfahrung zu erproben — — eine bloße Meinung" sei. Bei ihnen waltet die Voraussetzung, daß der allgemeine Trieb zum Guten im Kinde vorhanden ist, (paradisus Pelagianorum) ja, daß eine allgemeine Notwendigkeit zu sündigen nicht abgeleitet werden könne. Darum stehe auch die Sündlosigkeit Jesu nicht im Widerspruch mit der menschlichen Natur. Wie erklärt denn nun aber Ritschl die doch faktische allgemeine Sündhaftigkeit, die Thatsache, daß es seit dem Sündenfall nur einen auf unserer Erde gegeben hat, der ohne jede Selbstüberhebung fragen konnte: „Welcher unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" Die Gewohnheit nennt er seine Amme. Diese erzrationalistische Schutzheilige wird auch von

Ritschl angerufen. Ob solche Erklärung der allgemeinen Sündhaftigkeit durch die Gewöhnung wirklich sehr denkbar ist?! Um an etwas gewöhnt zu werden, muß es doch schon vorhanden sein. Die Gewöhnungstheorie erklärt also durchaus nicht den Eintritt der Sünde in die Menschheit. Oder wollen die Ritschlianer ihre Kette der Gewohnheit bis zu dem ersten Menschen zurückverfolgen? Dann ist ihre Erklärung durchaus nicht befriedigender als die Lehre von der Vererbung; dann wird der Zwang der Gewohnheit eben doch zu einem physischen Zwang.

Die Bekämpfer der Erbsündenlehre machen sich eines ähnlichen logischen Fehlers schuldig wie die Gegner der Schöpfungslehre. Die letzteren ziehen sich bekanntlich in den dichten Nebel ihrer Jahrmilliarden zurück und täuschen auf diese Weise ihre fragenden Schüler über die schuldige Antwort hinweg. Wahrlich, auch logisch befriedigender als das Gewöhnungsdogma der Ritschlianer ist die Erklärung des Apostels Paulus in Röm. 5, trotz der Meinung Ritschls, diese Stelle könne vielleicht überhaupt nicht deutlich gemacht werden.

Nicht sehr deutlich ist es, was Ritschl zu dieser Stelle sagt, wenn er behauptet, es sei durch den Tod nur erwiesen, daß für Gottes Urteil die Nachkommen Adams wirklich als Sünder hingestellt sind. Ritschl betont den von mir gesperrten Gedanken dermaßen, daß zum mindesten der starke Verdacht entsteht, Gott habe in irgendwie willkürlicher Weise sein Urteil gefällt, nicht aber um der Erbsünde willen. Adam sei zwar der Anfänger, nicht aber der Ursächer der Menschheitssünde. Sind das nicht geradezu verzweifelte exegetische Künste? Doch der Grund für solche Gewaltsamkeiten ist klar. Ritschl selber legt, ohne es zu wollen, den Finger darauf, wenn er die spöttische Bemerkung macht, zur Widerlegung der Geltung von Verdiensten gegen Gott verhalte sich die Behauptung der Erbsünde gerade so zweckmäßig wie ein Feldstein zur Tötung einer Mücke.[1]) Ich wüßte keine bessere Antwort auf diesen wahrhaft tragischen Witz als die Abfertigung Voltaires durch seinen königlichen Freund: „Er kennt die Rasse nicht." Gerade die Ritschlsche Theologie mit ihrem autonomen Sittlichkeitspathos, mit ihren stolzen Reden von Zurechnung und von eigener Würde ist ein böser Verräter der zähen

---

[1]) R. u. V. III, 322.

Verdienstgelüste im natürlichen Menschen. Es ist dem erbitterten Gegner der Erbsündenlehre die seltene Metamorphose gelungen, aus einem Elefanten eine Mücke zu machen, getrieben von der geheimen Furcht vor „dem Feldstein“ Gottes. Wie leichte Arbeit hätte der Sünderheiland mit uns, wenn unsere pharisäischen Gelüste kleine Mücken wären. Selbst dem zum Paulus gewordenen Saulus mußte der Meister zurufen: „Laß dir an meiner Gnade genügen;“ und der Pfahl im Fleisch konnte zu solcher Lektion nicht erspart werden. Gott weiß sehr wohl, warum „der Feldstein“ nötig ist, und die Ritschlianer erweisen gerade durch ihre hartnäckige Opposition in diesem Stücke das Recht, ja, die Notwendigkeit des Feldsteins, dieses Steins des Anstoßes auf dem Wege aller nach Verdienst trachtenden Leute. Doch wir müssen endlich auf Röm. 9, 20 ff. verweisen, an welcher Stelle bekanntlich alles Rechtenwollen mit den thatsächlichen Veranstaltungen Gottes in einer noch viel massiveren Weise zu Boden geschlagen wird. „Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst?“ Diese Frage macht das Werturteil Ritschls und seiner Anhänger aufs allergründlichste zu schanden. Es ist eine theologisch durchaus verkehrte Stellung, die göttlichen Thatsachen nur so weit zu respektieren und anzuerkennen, als sie in die natürliche Schablone unsers kleinen Denkens und Fühlens und Wollens passen. Gott stellt einfach seine Thatsachen vor uns hin und fragt uns nicht, was wir dazu sagen. Wir dürfen diesen Thatsachen wohl in Demut nachdenken; aber fortdenken, oder auch nur zurechtdenken sollen und können wir sie nicht. Da heißt es: Hand weg, vergreife dich nicht an Gottes Eigentum!

Auch die Erbsünde ist solch eine Thatsache, ob wir das ernste Geheimnis derselben begreifen oder nicht. Sie ist so wirklich, so gewaltig, daß ihre Leugnung unter den Richterspruch fällt: „Mit sehenden Augen sehen sie nicht.“ Das aber ist ja das unheimlichste an der Sünde, daß sie blind macht, vor allem gegen sich selber. Sie sieht sich nicht, das ist ihr schlimmstes Verhängnis. — Herr, daß ich sehend werde!

---

3. Kapitel.

# Der Tod ist der Sünde Sold.

## Die Folge der Sünde.

Der Zweck unserer Untersuchung erfordert es nicht, daß wir das ganze Lehrgebäude der Theologie Ritschls bis in seine feinsten Einzelstücke hinein prüfen. Es genügt, wenn wir die charakteristischen Partien ins Auge fassen, um in denselben die Eigenart des den ganzen Bau tragenden und bestimmenden Grundrisses aufzuweisen. Jeder christlich geschulte Leser wird ohne weiteres im stande sein, die feinen Verbindungslinien selbständig zu ziehen.

Es leuchtet sofort ein, warum wir nun ein Kapitel folgen lassen, das die Überschrift trägt: Der Tod ist der Sünde Sold. Sündenschuld — Erbsünde — Todesverhängnis, das sind die drei ineinandergreifenden, furchtbaren Kettenstücke, mit denen die von Gott gelöste Menschheit gefesselt ist. Der Apostel lehrt diesen bösen Fortschritt, diese unheimliche Logik der Thatsachen auf das allerdeutlichste, und zwar in der bereits herangezogenen, von Ritschl verschlimmbesserten Römerstelle. Nach dieser Stelle kann es dem durch den inneren Zwang des Werturteils nicht behinderten Leser durchaus nicht zweifelhaft sein, daß Paulus wie alles Sündigen so auch alles Sterben auf Adam als den letzten Ursächer zurückführt, und daß er das Todesverhängnis als eine unmittelbare Folge der Sünde hinstellt.

Der Tod ist der Sünde Sold. Auch dieser Satz ist ein Erfahrungssatz, und man muß in seinem theologischen Denken erst sehr modernisiert werden, um das zu bestreiten, ja, man muß sich dazu erst etwas aus dem Gewissen hinausreflektieren und — spintisieren. Weder Naturwissenschaft noch Philosophie werden im stande sein, eine bessere, das Gewissen befriedigendere Lösung des düsteren Todesrätsels zu finden, als die Erklärung des Apostels

Paulus. Daß der Tod mit seinem ganzen Heer von Krankheiten und Übeln ursprünglich nicht hineingehört in den Naturzusammenhang, daß er als trauriges Pendant zum göttlichen Gnadenwunder, als das grausige Wunder der Sünde seinen menschlichen Urheber anklagt und tragisch vernichtet, daß er etwas durchaus Widernatürliches ist, etwas, was wie eine ungelöste Dissonanz in die Lebensharmonie hineinschrillt, was immer und immer wieder als die brennendste Zeitfrage vor die Menschen hintritt, um ungelöst an ihnen, oder vielmehr mit ihnen vorüberzugehen — diese Thatsache wird selbst der ehrliche Naturforscher anerkennen müssen. Wir wollen nicht sterben, wir sollen nicht sterben, und doch müssen wir sterben.

Für das natürliche Urteil ist das Sterben eine Brutalität ohnegleichen, ein nivellierender Gewaltakt, der alle anarchistische und nihilistische Gleichmacherei tief in den Schatten stellt. Welch ein schauerlich gleiches Recht für alle, für den Mörder und für den Philanthropen ist doch der Tod! Alle müssen in des Todes Staub, alle Spießruten laufen durch das unbarmherzige Spalier der Übel. Warum?!

Niemand kann teilnahmlos an dieser Frage vorüber. Vergebens versucht man es, sie zu ersticken, sei es in sadduzäischem Lebensgenuß nach der Gassenlosung: Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot; sei es in philosophischem sich darüber Hinwegsetzen als über ein nun einmal nicht zu änderndes Fatum. Ich glaube in diesem Stücke weder an die Ausgelassenheit des Bierphilisters noch an die Resignation des Kathederphilisters. Die Frage des Todes an das Leben ist zu massiv und zu praktisch, als daß man sie fortschlemmen oder wegräsonnieren könnte. Man kann sie ja auf die lange Bank schieben, aber dabei gilt immer: Aufgeschoben ist nicht aufgehoben. Ich glaube, daß noch kein Mensch gestorben ist, — den lächelnden Sokrates nicht ausgenommen — dem nicht wenigstens noch im Sterben die Frage: warum? mit ihrem höllendunkeln Ernst durch's Gewissen gefahren wäre. Ja, nicht nur durch die Menschheit, durch die ganze seufzende Kreatur schreit die Frage. Der Wurm im Staube, der sich sterbend unter den Füßen des Wanderers krümmt, er ist wie ein Fragezeichen hinter unserer Frage; und wenn eine gewaltige Naturkatastrophe mit Wasser oder Feuer ins Leben hineinwütet, so giebt es ein Echo wie ein vieltausendstimmiges Warum? Der Tod läßt

keinen mit dieser Frage in Ruhe, bis ihm die Antwort wird, die eine Antwort, die der große Bußprediger Gottes nun einmal haben will. Der Tod ist der Sünde Sold, das ist die allein wirklich stichhaltige Antwort, die Antwort, welche auch vor dem unbestechlichen Forum des Gewissens bestehen kann. „Wie murren denn die Leute im Leben also? Ein jeglicher murre über seine Sünde!“ (Klagl. 3, 39.) Giebt es einen Leidenszustand, in welchem diese Mahnung des Propheten ihr Recht und darum ihre innerlichst überzeugende Kraft verliert? Hat auch nur ein einziger meiner Leser — die Gegner mit eingerechnet — eine einzige Trübsal durchgemacht, in welcher er ehrlicherweise, ohne die leiseste Phrase sprechen konnte: Ich bin unschuldig; diese Leidenssumme ist zu groß, als daß ich sie gerechterweise zahlen müßte. Wohl regen sich mitunter solch murrende Stimmen in unserm Herzen, aber sie verstummen doch immer wieder vor dem göttlichen Richter im eigenen Busen; und je gesunder, je zarter ein Gewissen in der Schule des heiligen Geistes wird, um so rückhaltsloser, um so bedingungsloser wird es der großen paulinischen Beichte zustimmen: Der Tod ist der Sünde Sold — meiner Sünde Sold!

Dieses persönliche Schuldbekenntnis unter der Bußpredigt der Leiden dieser Zeit ist freilich nicht so gemeint, als ob jedes Einzelleiden als bestimmte göttliche Antwort auf eine Einzelverschuldung aufgefaßt werden müßte. Am allerwenigsten wird man bei zartem Gewissen den Mut haben, andere Leidensgestalten nach der Weise der Freunde Hiobs zu kritisieren. Diese verkehrte Weise wird den Jüngern Jesu ausdrücklich von ihrem Meister verwehrt. Als die Jünger auf jenen Blindgeborenen hinwiesen und Jesum fragten: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er ist blind geboren?“ da antwortete der Herr: „Es hat weder dieser gesündiget noch seine Eltern; sondern daß die Werke Gottes offenbar würden an ihm.“ Nach dieser Stelle steht es fest, daß alles menschliche Schließen von besonderen Leiden auf besondere Sünden vom Übel ist. Aber ebenso sicher ist, daß der Herr hier durchaus nicht überhaupt den Zusammenhang zwischen Sünde und Leiden verneinen will. Dieses Mißverständnis des schwierigen Wortes wird uns durch andere Aussprüche aufs allerentschiedenste verwehrt. Ich erinnere nur an die für unsere Frage so überaus bedeutsame Heilung des Gichtbrüchigen, die der große Arzt mit den Worten beginnt: „Sei getrost, deine Sünden sind dir

vergeben," und in deren Vollendung des Menschen Sohn seine Macht, die Sünden zu vergeben, durch die Macht der Krankenheilung erweist.

An dieser Stelle tritt der enge Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit mit aller nur wünschenswerten Klarheit zutage. Was der Herr verneint, ist nur die unmittelbare Folge von Sünde und Krankheit im einzelnen Individuum; der allgemeine durch die Gattung vermittelte Zusammenhang steht ihm fest. Jener Blindgeborene ist so geworden, „daß die Werke Gottes offenbar würden an ihm." Hier ist doch kaum nur an das gleich folgende Werk der Heilung zu denken, dazu ist der Ausdruck zu allgemein. „Die Werke Gottes" sind sowohl die Werke seiner Gerechtigkeit als seiner Barmherzigkeit, die ganze Summe seines auf die Menschheit gerichteten Thuns. Dieser Blindgeborene war sowohl vor seiner Heilung als nach seiner Heilung eine Offenbarung der Werke Gottes. In seiner Blindheit war er eine Erscheinung der von Gott abgewandten und darum von Todeskräften gelähmten Menschheit. Wieder sehend geworden, stand er da als ein Denkmal, als ein Zeichen der aus der Finsternis zum Licht, aus dem Tode zum Leben erweckenden Macht der Gnade Gottes. Der Blindgeborene predigte durch seinen Leidenszustand über das Wort: „Der Tod ist der Sünde Sold", nicht als einzelnes Individuum, sondern als Glied seiner Gattung. So betrachtet war sein Leiden Martyrium, im gewissen Sinne eine stellvertretende That. Der natürliche Mensch ist zu hochmütig, sich an den Gedanken seiner socialen Gebundenheit, seiner gliedlichen Stellung im Ganzen und darum auch seiner sozialen Schuld zu gewöhnen. Er berauscht sich in burschikosen Freiheitsgedanken, als wäre er nur er und weiter nichts. Es ist ihm unerträglich, auch nur etwas von seiner individuellen, selbstsüchtigen Freiheit hingeben zu sollen, um die Last der Gattung zu tragen, um mit verantwortlich zu werden für die Gesamtausgabe der menschlichen Werke. Er deklamiert wohl einmal in sentimentaler Stimmung: „Der Menschheit ganzer Jammer faßt mich an," aber schämt sich sofort dieser Phrase, sobald er die Ketten, an denen er mit geschmiedet hat, auch wirklich mit tragen soll. Aber ob er will oder nicht — er muß: Der Tod ist der Sünde Sold. Im gemeinsamen Sterben wenigstens soll der alte Adam sich und seine zentrifugalen Freiheitsgelüste selber widerlegen, da muß er — sei es auch in Bileams-

prophetie, sei es noch so sehr wider Willen — mitdienen zur Offenbarung der Werke Gottes, zur Verkündigung der Heiligkeit dessen, der uns um seiner Heiligkeit willen sterben läßt. Der Tod verleidet endlich einem jeden das pharisäisch-rationalistische Räsonnieren, er zwingt zum Bekenntnis der Schuld und zwar sowohl der sozialen als der individuellen Schuld. Ja, wenn wir vorhin sagten, ein jeder leiste in seinem Leiden und Sterben ein Stück Stellvertretung, so ist das doch nur „mit einem Körnlein Salz" zu verstehen, nicht so, als vermindere die Stellvertretung irgendwie unsere individuelle Schuld, als wären wir in der That im stande, fremde Schuld zu tilgen. Was wir auch zu leiden haben, und wäre es die Gesamtsumme aller irdischen Leiden, wirklich „der Menschheit ganzer Jammer," es reichte nicht aus, unsere persönliche Schuld abzutragen; denn unsere Schuld hat ihre Spitze gegen den Ewigen gerichtet und verhaftet darum auch für eine Ewigkeit. Gott mißt das Maß unsers persönlichen Leidens zwar nicht nach dem Maß unserer persönlichen Schuld; wir aber werden uns bei zartem Gewissen in keinem Leidensfalle über Ungerechtigkeit beklagen können, sondern werden immer wieder wie Hiob die Hand auf den Mund legen und durch unser Schweigen bekennen müssen: „Ich habe das verdient, ja, mehr als das."

Mehr als das! Damit kommen wir auf den letzten und wichtigsten Punkt dieses Kapitels, auf die tiefste Bedeutung des paulinischen Satzes: Der Tod ist der Sünde Sold. Alles Irdische, auch alles irdische Sterben ist zuletzt nur ein Gleichnis. Der leibliche Tod redet von einem andern, von dem eigentlichen Tode. Der Tod ist Scheidung vom Leben, Gott aber ist das Leben. Wir sterben also nicht erst, wenn wir leiblich sterben, sondern wir sterben schon, wenn wir uns innerlich von Gott lösen. Der leibliche Tod ist sozusagen nur das Sichtbarwerden des Sterbens; das Symptom der Krankheit, nicht die Krankheit selbst. Der sogenannte geistliche Tod, dessen Verwesungsgeruch uns in der Tiefe des Gewissens anweht, und der — wenn nicht durch die Gnade geheilt — im ewigen Tode seine letzte Vollendung findet, dieser geistliche Tod, das verborgene furchtbare Gähnen der großen Kluft zwischen uns und Gott — er ist der Sünde letzter und schmerzlichster Sold. Der äußere Tod ist nur der Bußprediger des inneren Todes. Im leiblichen Sterben geschieht auch für den natürlichen Menschen das Unnatürlichste, was er sich nur denken kann; die innigste Verbin-

dung seines Lebens zerreißt — die Verbindung zwischen Leib und Seele. Der Selbstsüchtige muß sich von sich selber losreißen. Das ist ein gewaltiger Hinweis auf die allerunnatürlichste Lösung, die es giebt in Zeit und Ewigkeit — auf die Gottlosigkeit, die Scheidung des Geschöpfs von seinem Schöpfer. So betrachtet verliert der Satz: Der Tod ist der Sünde Sold alles, was ihn wie ein willkürliches Strafurteil einer despotischen Macht erscheinen lassen könnte. So wird das Unnatürlichste zum Naturgesetz. Es ist wie Aktion und Reaktion. Ja, es kann nicht anders sein: Der Tod ist der Sünde Sold!

Was sagt Ritschl dazu? Es liegt auf der Hand, daß die in den vorigen Kapiteln entdeckte Verwässerung des Sünden- und Schuldbegriffs durch die Ritschlsche Schule zu einer abfälligen Kritik des paulinischen Ausspruchs über den Tod als der Sünde Sold führen muß. Ritschl muß zugeben, daß Paulus die Geltung des allgemeinen Todesschicksals von der Sünde abgeleitet hat, aber er steht nicht an, sich über die apostolische Autorität einfach hinwegzusetzen. „Nicht jeder wird sich von der Richtigkeit der von Paulus gewonnenen Ansicht . . überzeugen können.“[1]) Mit dieser leichten Bemerkung springt Ritschl über das exegetische Hindernis einfach hinweg, sein Werturteil erlaubt ihm das. Ja, wenn Gott nicht zürnt, warum soll er strafen? Es erfüllt mit betrübtem Staunen, wenn man sieht, mit welch einer Oberflächlichkeit das Problem des Leidens und Sterbens von Ritschl abgehandelt wird. Die Lahmheit seines Werturteils tritt gerade an diesem Punkte in wirklich drastischer Weise zutage. Der Begriff des Übels hat nach Ritschl kein direktes Verhältnis zum Begriff der Sünde[2]) „Mit Unrecht wird darum das Übel in seinem ganzen Umfange der göttlichen Strafe gleichgesetzt“ — „göttliche Strafe kann überhaupt nur konstatiert werden durch das aktive Schuldbewußtsein desjenigen, der sich ein Übel als göttliche Strafe zurechnet“[3]), das Übel kann auch in Wohlthaten umgesetzt werden.[4]) — Übel und Strafe sind Erziehungsmittel — die entgegengesetzte Empfindung wird auf dem Standpunkt der gewonnenen Versöhnung als Täuschung beiseite gesetzt.[5])

---

[1]) R. u. V. III, 341.
[2]) ebenda III, 335.
[3]) ebenda III, 245.
[4]) ebenda III, 336.
[5]) ebenda III, 307.

Das ist im Blick auf das Übel, im Blick auf Leiden und Sterben der Ritschlschen Weisheit letzter Schluß. Damit glaubt man das unter dem Druck des Leidensrätsels aufschreiende Gewissen beruhigen zu können. Ist das mehr als momentane Lähmung durch das Morphium stoischer Philosophie? „Ich habe nicht gelesen, daß durch das Ohr ein krankes Herz genesen.“ Unser Gewissen läßt sich nicht heilen durch Sophismen; und Thatsachen kann man nicht umstoßen mit ein paar gewundenen Worten. Das Gewissen läßt es sich nun einmal nicht ausreden, daß sich alle Schuld auf Erden rächt, und daß sich der rächende Arm des heiligen Gottes im Übel nach uns ausstreckt. Diese schmerzliche Gewißheit läßt sich durch kein theologisches Diktum wegkommandieren, am allerwenigsten „auf dem Standpunkte der gewonnenen Versöhnung.“ Auf diesem Standpunkte vertieft sich vielmehr das Schuldbewußtsein, und damit ohne weiteres auch die Gewißheit: Der Tod ist der Sünde Sold. Es ist nie und nimmer so, als wären wir unsere eigenen Quälgeister, als würde das Übel erst durch unsere verkehrte Deutung zur Strafe, als stände es in unserm Belieben, das Übel ohne weiteres in ein Gut umzusetzen und daraus ein uns willkommenes Prüfungsmittel zu machen. Wohl weiß der im Versöhnungsglauben stehende Christ, daß die Leiden dieser Zeit der Herrlichkeit nicht wert sind, die an uns soll geoffenbaret werden, und in diesem Glauben findet er die Kraft zu stillem, geduldigem Ausharren. Auch das bewährt sich dem Christen, daß alles Leiden ihm zur Läuterung dienen kann, daß aus der bitteren Wurzel eine friedsame Frucht der Gerechtigkeit herauswachsen kann. Aber die Wurzel bleibt auch für den Christen bitter, das Übel bleibt Übel, der Tod bleibt der letzte Feind, der überwunden werden muß; da hilft kein Drehen und Deuteln. Ob der Göttinger Stoiker denn niemals Kinder sterben sah, Menschenknospen vor ihrem Aufblühen? Wo bleibt da der Erziehungswert des Todes für das Kind? Denn in solchem Falle mit seinen pädagogischen Gedanken vom Kindersarge sofort vor die Eltern hinzutreten, das heißt die Augen gegen das eigentliche Problem verschließen. Und wie ist's mit denen, die unter der im dritten und vierten Gliede heimsuchenden Hand des starken, eifrigen Gottes stehen, die die Sünden ihrer Vorväter vielleicht als hoffnungslos Kranke zu büßen haben? Wie steht's mit dem traurigen Heer der von Geburt Blödsinnigen und Schwachsinnigen? Wie verhält es sich mit den Bewohnern der Irrenhäuser?

Wenn ein Schiff urplötzlich von den Wellen verschlungen wird, wenn eine Lawine ein ganzes Dorf verschüttet, wenn bei einer Seuche tausend fallen zu unserer Rechten und zehntausend zu unserer Linken; wo bleibt da für die Betroffenen der erzieherische Wert des Übels?! Ach, dies philosophische Fündlein ist zuletzt doch nicht mehr als eine Verlegenheitsphrase, ein verzagter Versuch, das ernste Problem zu umschleichen wie eine Festung, die man doch nicht einnehmen kann. Das Übel ein göttliches Erziehungsmittel! Das ist ja eben die Frage, warum Gott ein solches Erziehungsmittel anwenden muß. Gute Kinder pflegt ein Vater doch nicht zu züchtigen. Das wäre eine merkwürdige Erziehungsmethode. Doch, Ritschl fühlt selber die Schwäche seines Raisonnements, auch er vermag den dunkeln Rest im Übel, der allen rosigen Beleuchtungen zum Trotz unaufgehellt bleibt, nicht wegzudeuten. Doch es stellt ein neues Wort zur rechten Zeit sich ein, das den fehlenden biblischen Begriff ersetzen soll; dies Wort lautet: Naturereignis. „Übel ist im allgemeinen ein Naturereignis, welches uns im Gebrauche unserer Freiheit, in der Setzung und Erfüllung unserer Zwecke hemmt. Es hat seinen Ursprung entweder bloß in Natursachen und ist deshalb bei dem Mangel eines Zweckes zufällig, oder es hat seinen Grund in dem Willen . . . Übel aus mechanischen Ursachen sind teils unverschuldet, teils verschuldet, wenn man urteilt, daß man die dagegen möglichen Schutzmittel nicht angewendet hat. Die Übel aus dem eigenen Willen sind immer verschuldet . . .“[1])

Was sagt mein biblischer Leser zu dieser Auseinandersetzung Ritschls? Wenn ich die von mir unterstrichenen Worte ins Auge fasse, so kommt mir unwillkürlich die Leichenrede eines rationalistischen Pastors in den Sinn, in welcher dieser beim Begräbnis einer größeren Anzahl durch einen Baueinsturz ums Leben gekommener Arbeiter den weinenden Witwen nichts Besseres zu sagen hatte als: man müsse in Zukunft vorsichtiger sein, damit so etwas nicht wieder vorkommen könne. Auch Ritschl ist mit seinem „Naturereignis“ ein leidiger Tröster und ein schlechter Prediger. Ja, es berührt geradezu peinlich, daß Ritschl sich nicht scheut, den Zufall in seine Argumentation zu ziehen. Soll dieser Schlupfwinkel der materialistischen Naturforschung im Ernst zu einem

[1]) R. u. V. III, 333 ff.

Standort des Theologen gemacht werden, trotz der Versicherung des Einen, der unser Meister ist, daß auch nicht ein Haar von unserm Haupte falle ohne unsers Vaters Willen? Ist es nicht eine Ehrenkränkung des lebendigen, souverän regierenden Gottes, wenn man ihn mit gebundenen Händen einem zufällig wirkenden Naturereignis gegenüberstellt? Von solchem Dualismus weiß die heilige Schrift nichts. „Es ist keine Sprache noch Rede, da man nicht ihre Stimme höre.“ Das ist unsere Betrachtung der Naturereignisse. Wir hören auch in dem scheinbar chaotischen Durcheinander zerstörender Naturgewalten die göttliche Stimme, seine erschütternde Predigt über das Thema: Der Tod ist der Sünde Sold. Ritschl macht aus dem gewaltigen Bußprediger unsers Gottes eine aufgestellte Falle, in die man entweder zufällig hineingeraten, oder mutwillig hineingehen kann. Ist man einmal darinnen, so muß man sich in das Unvermeidliche fügen, ja, die peinliche Situation zu seinen Gunsten umzudeuten suchen. Man muß ein freundliches Gesicht machen, ob einem dabei gleich Herz und Nerven zittern. Welch eine tragische Selbsttäuschung! Wie ist's nur möglich, sich über eine Wirklichkeit hinweg zu werturteilen, an der man zu Grunde geht. Doch, Ritschl kennt die tiefste Wurzel dieser Wirklichkeit nicht, er weiß nicht, daß alle Sünde ohne weiteres Todeskeim ist, weil alle Sünde Schuld ist, wirkliche Entzweiung mit dem, der das Leben ist. Ritschl weiß nicht, daß wir sterben, **indem** wir sündigen. Darum streitet er wider den Satz des Apostels: Der Tod ist der Sünde Sold.

---

4. Kapitel.

# Wie dünket euch um Christo?

## Christi Person und Werk.

Mit dieser Zentral- und Gewissensfrage des Christentums wollte der Herr alle pharisäischen Ausflüchte in der Beurteilung seiner Person und seines Werkes abschneiden. Die Pharisäer der damaligen Zeit erklärten den Frager für Davids Sohn, wurden aber von dem Herrn Davids in eine peinliche Enge, in ein sehr belastendes Schweigen hineingetrieben. Ob sich unser Herr wohl mit der vermittelnden Antwort der Modernen, mit dem Schwanken ihres Bekenntnisses zwischen Davids Sohn und Davids Herrn zufrieden geben kann?! Das Thomasbekenntnis auf den Knieen ist es, was der Meister noch heute bei seinen Jüngern sucht. Wer ist fähig zu solchem Bekenntnis? Niemand, der nicht die Überschriften der vorigen Kapitel als die Überschriften seines persönlichen Lebens im Gewissen trägt. „Wie dünket euch um Christo? Wes Sohn ist er?“ Diese Frage modifiziert sich für uns dahin: Ist Christus ein Sohn und Erbe derer, die um ihrer selbst willen im Banne der Schuld, unter der Last der Gattungssünde, unter dem Richtbeil des Todes über die Erde gehen? Oder — wenn das verneint werden muß — wes Sohn ist er dann?

„Welcher unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“ So hat der Herr seine mit der Unbestechlichkeit des Feindesauges beobachtenden Kritiker gefragt und keine Antwort auf seine Frage erhalten. Dies trotzige und doch so verzagte Schweigen der Feinde ist ohne Zweifel eins der einwandsfreisten Zeugnisse für die Sündlosigkeit Jesu. Man muß schon von wahrhaft dämonischem Haß wider den Heiligen in Menschengestalt erfüllt sein, wenn man es wagen kann, selbst jenes beredte Schweigen der Pharisäer mit

einem falschen Zeugnis, mit einer frivolen Schuldklage wider den Reinen zu brechen. Freilich, auch an so dämonischen, so moralisch besessenen Kritikern hat's nicht gefehlt, und auch heute noch finden sich solche. Doch diese traurige Minorität kann nur pathologisches Interesse für sich in Anspruch nehmen, sie kommt schon für das natürlich-normale Urteil nicht in Betracht. Auch unter den Ungläubigen wird bei weitem die Mehrzahl bedingungslos bereit sein, die sittliche Reinheit Jesu zuzugeben, nur daß man auf jener Seite nicht wirklichen Ernst macht mit solchem Urteil, daß man sich durch die Phrase von der eigenen Reinheit das Auge für das Wunder wirklicher Reinheit getrübt hat. Es ist eine der gewaltigsten Inkonsequenzen des natürlichen Menschen, wenn er gegen das Wunder im allgemeinen als eine Unmöglichkeit ankämpft und dennoch an sittliche Reinheit zu glauben vorgiebt. Alle Wunder der heiligen Schrift verblassen vor dem einen Wunder, daß ein wirklich Reiner in unserer Mitte war, einer, den niemand einer Sünde zeihen konnte. Wir behaupten mehr: Wer an das Wunder der Reinheit Jesu von ganzem Herzen glaubt, der hat keine Ursache mehr, an dem Wunder der Gottheit Christi zu zweifeln. Es giebt eben keinen reinen Menschen, also kann Jesus nicht ein Mensch sein wie wir; er muß von oben sein, er kann nicht von unten sein; er muß das sein, wofür er sich selber mit feierlichem Eidschwur ausgegeben hat — der ewige Sohn Gottes. Von der Reinheit und Heiligkeit Jesu innerlichst bezwungen, und überzeugt von der eigenen grenzenlosen Unreinheit, auch davon überzeugt, daß nicht nur unser Fühlen und Wollen, sondern auch unser Denken und Erkennen unrein ist, so haben wir keine Ursache mehr, das klare Selbstzeugnis Jesu auch nur mit geheimem Zweifel abzuweisen oder umzudeuten. Ja, das Selbstzeugnis Jesu! Das ist ein Heiligtum, welches man wie kein zweites auf Erden geschändet hat, welches man immer wieder hin und her zu stoßen gewagt hat mit vorwitzigen, unreinen Händen. Welch eine Gewissenlosigkeit, welch eine Gedankenlosigkeit — von der Sündlosigkeit Jesu zu reden und dabei doch das Selbstzeugnis dieses Sündlosen so wenig ernst zu nehmen! Man deutelt und tüftelt herum am Ausdruck dieses Zeugnisses, als hätte man es mit einer falschen Etikette zu thun, als hätte man einen abgefeimten Sophisten vor sich und nicht den Heiligen Gottes; man merkt es nicht, daß man durch seine dialektischen Künste am Selbstzeugnis Jesu unwill-

kürlich mit einstimmt in das Verwerfungsurteil des Hohenrats: „Er hat Gott gelästert!“ Warum hat doch der in Eid genommene Herr seine ungerechten Richter bei ihrem Urteil gelassen? Warum hatte er nichts mehr zu seiner Verteidigung hinzuzufügen? Warum wandte er nicht ein: „Liebe Richter, ihr versteht mich falsch, so wie ihr es auffaßt, meine ich's ja gar nicht; ich halte mich nur in dem Sinne für Gottes Sohn, wie auch ihr das Recht und die Pflicht habt, euch dafür zu halten; von Gotteslästerung kann gar keine Rede sein.“ Wenn die modernen Vermittler zwischen „Davids Sohn“ und „Davids Herrn“ recht hätten, dann wäre Jesus schon dadurch zum Sünder geworden, daß er sich das auf Gotteslästerung lautende Urteil stillschweigend gefallen ließ, ja, schon um dieses Schweigens willen hätte er dann den Tod am Kreuze verdient. Zu jenem Urteilsspruch durfte er, wenn er der Voraussetzung zu demselben bei seinen Richtern nicht innerlichst zustimmte, nie und nimmer schweigen; denn es handelte sich dabei nicht nur um seine eigene, sondern um seines Vaters Ehre. „Von nun an wird es geschehen, daß ihr sehen werdet des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels.“ Das war das einzige, was der Herr seinem gewaltigen: „Du sagst es“ noch hinzuzufügen hatte. Da zerriß der Hohepriester seine Kleider und sprach: „Er hat Gott gelästert.“ Ja, er hat Gott gelästert, wenn er nicht in allen Worten seines Selbstzeugnisses ganz genau geredet, auch den Ausdruck dabei wohl erwogen hat. Alles, was er von seinem ewigen Sein bei Gott, von seiner Macht, Sünden zu vergeben, von seiner Siegesherrschaft über Tod und Teufel, von seinem Kommen zum jüngsten Gericht — alles, was er über seine eigene Person geredet hat, ist so unerhört, daß es für jeden, der nicht zu den Halben, sondern zu den Ganzen gehören will, nur zwei Stellungen Jesu gegenüber giebt und geben kann: die Stellung des knieenden Thomas, oder die Stellung des Hohenpriesters, der seine Kleider zerriß. Es hat nie ein Mensch also von sich selbst geredet, wie Jesus. Auf den Lippen jedes andern Menschen würden solche Worte zu einer Gotteslästerung ohnegleichen, zu Zeugen einer mehr als wahnsinnigen Selbstüberhebung. Darum: aut — aut!

Wie kommt es, daß die Vermittlungstheologie im stande ist, durch dieses große Entweder-Oder hindurchzulavieren, ohne dabei vor sich selber zu erröten? Ich weiß für diese traurige Thatsache

nur eine Erklärung: Man hat auf jener Seite keinen ernsten Sündenbegriff, man hat vor allem kein tiefwirkendes Sensorium für die Verdammungswürdigkeit allen Hochmuts, aller Selbstüberhebung; man trägt es nicht im Gewissen, daß das verführerische Wort: „Ihr werdet sein wie Gott!“ von der Schlange in die Welt gebracht ist. Man verzeiht sich selber solch titanischen Hochmut, ist selber bereit, sich zum Gegenstand des Menschenkultus herzugeben; darum kann man den Gedanken ertragen, daß auch der Mensch Jesus wie Gott sein wollte, ohne es doch in Wahrheit zu sein. Selbstvergötterung ist ohne Zweifel der letzte Grund dafür, daß man dem Herrn der Herrlichkeit seine göttliche Ehre raubt. Wie steht es in diesem entscheidenden Punkte mit Ritschl und seiner Schule? Wie beantwortet man dort die Zentralfrage alles praktischen Christentums und aller Theologie, die Frage: „Wie dünket euch um Christo, wes Sohn ist er?“

Selbstverständlich finden wir in dem Wörterbuche der Ritschlschen Theologie auch die Bezeichnung: „Gottes Sohn,“ selbstverständlich redet man auch im Lager der Gegner von der Gottheit Christi, von dem Sein Gottes in ihm, ja, von einer Anbetung Christi. Aber wenn an irgend einem Punkte, so tritt hier das Schwebende und Schillernde der Ritschlschen Ausdrucksweise zutage, ja, die völlige Umprägung der biblischen Terminologie, welche der Schule Ritschls bekanntlich den Vorwurf der Falschmünzerei zugezogen hat. Diesem Vorwurfe stimme ich insofern nicht zu, als ich den Gegnern die Absicht zu täuschen um der Liebe willen nicht zuschieben darf; aber freilich, gerade an diesem Punkte ist es schwer, in völliger Harmlosigkeit an die bona fides der Gegner zu glauben, und ich halte es jedenfalls für eine unabweisbare Ehrenpflicht der Ritschlianer, in diesem wichtigsten Lehrstücke mit dem Mute völliger Offenheit die Farbe zu bekennen, der man ergeben ist. Was dünket euch um Christo? wes Sohn ist er? Diese klare Frage will eine klare Antwort, eine Antwort ohne Hörner und Zähne.

Zu solch einer Antwort vermag Professor Kaftan es nicht zu bringen, wenn er sich vergeblich müht, für sich und seine Parteigenossen das Thomasbekenntnis zu konservieren. Er erklärt sich bereit, zu dem Menschen Jesus „mein Herr und mein Gott“ zu sagen. In welchem Sinne aber? Der Geschichtszusammenhang, dessen alles beherrschenden Mittelpunkt das geschichtliche Personenleben Jesu bilde — das sei die

Offenbarung Gottes an uns.[1]) Also nicht die Person Jesu, sondern den in ihm sich darstellenden Geschichtszusammenhang betet Kaftan an. Warum denn aber die unklare Ausdrucksweise, die fatale Exegese des Thomasbekenntnisses? Als Thomas vor Jesu auf den Knieen lag, da hätte er — deutlich geredet — nach Kaftan nicht Jesum anbeten sollen, sondern den Vater im Himmel. Die Person des Menschen Jesus hätte ihm nur der äußere Anlaß zur Anbetung des Vaters sein dürfen. Die Kaftansche Anbetung Jesu steht auf einer Stufe mit dem griechisch-katholischen Bilderkultus, bei dem man vor dem Bilde kniet, ohne das Bild selber anzubeten. Wenigstens soll man das nicht thun. Oder, um ein Beispiel aus dem täglichen Leben zu nehmen — es ist ähnlich, wie wenn ein frommer Mensch etwa bei der unerwarteten Begegnung mit einem nach langer Trennung zurückkehrenden Freunde die Hände zusammenschlägt und: „mein Gott!" ausruft. Auch da handelt es sich, wenn es ernst gemeint ist und nicht etwa ein unnützes Führen des Namens Gottes, um eine Anbetung des göttlichen Geschichtszusammenhangs, wenn auch nur in einer kleinen, einfachen Lebensführung. Man preist den Gott, der wieder einmal auf Adlers Fittichen sicher geführet; aber niemand wird dadurch in den Verdacht geraten, daß er einen Menschen anbete.

Die Ritschlianer sind nicht im stande, zu Jesus, als zu Gott, ehrlich zu beten; und wenn sie Christum Gottes Sohn nennen, so können sie das nur nach völliger Umbiegung des biblisch-kirchlichen Begriffs. Es kann uns durchaus nicht überzeugen, wenn Ritschl behauptet, der Gegensatz zwischen seiner und der alten Auffassung sei nur ein wissenschaftlicher und kein religiöser.[2]) Wir können solch einen starken Dualismus zwischen wissenschaftlichem Erkennen und religiösem Erfahren überhaupt nicht zugeben, und gerade die wissenschaftlichen Ausführungen Ritschls in bezug auf die Gottessohnschaft Christi diskreditieren den auf jener Seite behaupteten Dualismus aufs allerschärfste.

Die heilige und über alles herrliche Realität, die uns auf die Kniee wirft, wird von der Ritschlschen Schule in einen so dünnen, kalten Nebel aufgelöst, daß nicht nur unser wissenschaftliches Erkennen, sondern eben gerade unser religiöses Empfinden sich tief

[1]) Kaftan, „Wesen der christlichen Religion," S. 351.
[2]) R. u. V. III, 439.

verletzt fühlt; nicht der Kopf wird unzufrieden, sondern das Herz, das Gewissen; unser Innerstes friert. Ach, wie leicht macht sich doch Ritschl wieder die Aufgabe, wie oberflächlich behandelt er das große, heilige christologische Problem? Er kämpft wider die Zweinaturenlehre, indem er die Vokabel „natura“ zu seinen Gunsten ausbeutet. „Göttliche Natur“ — das sei ein Widerspruch in sich selbst; denn am Begriff „Natur“ hafte der Begriff des Werdens. Die Gegner dächten materialistisch. Ist dieser Vorwurf Ritschls wirklich noch ernsthaft zu nehmen? trifft er uns? Der Vorwurf des Materialismus fällt unsers Erachtens auf seinen Urheber zurück; denn ihm passiert die unbewußte Vermischung des geschöpflichen Werdens mit materiellem Werden, als ob nicht auch alles Geistige auf Erden etwas Gewordenes, etwas Geschaffenes ist. Das ist eben gerade ein böser Fehler der Ritschlschen Erkenntnistheorie, daß sie einen materialistischen Anstrich hat, daß ihr das Naturhafte ohne weiteres identisch ist mit dem Materiellen, ja, daß in ihr der Gedanke der Substanz mit dem der Materie zusammenfällt. Darum eben erscheint den Ritschlianern die Lehre von der communicatio idiomatum, von der wesentlichen Vereinigung göttlicher und menschlicher Substanz in Christo als ein metaphysisches Monstrum, mit welchem sie schlechterdings in ihrer Theologie nichts anzufangen wissen. Der Kritik des Wortes „Natur“ wollen wir uns gern beugen, nur daß wir uns durch solche Kritik nicht die Sache aus der Hand winden lassen, die wir mit dem vielleicht nicht ganz geschickten Wort bezeichnen. Woran wir festhalten als an dem rocher de bronce unsers Glaubens, worauf wir uns stützen müssen im Leben und im Sterben — das ist die wesentliche Gottheit Christi, das Bekenntnis: „wahrhaftiger Gott von wahrhaftigem Gott.“ Wir glauben, daß in Christo nicht nur eine Summe göttlicher Eigenschaften war, sondern Gott selber, der wesentliche, d. h. der persönliche Gott. Daß wir in solchem Glauben vor einem undurchdringlichen Mysterium für unser Denken stehen, wissen wir sehr wohl. Aber unser Glaube ist stärker als die Furcht vor dem Mysterium. Übrigens ist dieses Mysterium um nichts dunkler als z. B. das der Weltschöpfung. Wenn Gott im stande war, die Natur aus sich herauszusetzen, so wird er wohl auch im stande sein, in diese Natur einzugehen. „Das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns“ — dieser Satz ist durchaus nicht mysteriöser als der andere:

„Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist.“ Wer an dem Mystischen in der Lehre von Christo zu rütteln anfängt, der reißt an einem Kettengliede und vergißt, daß dieses Glied eben in einer Kette hängt und zwar im Mittelpunkte derselben. Dieses Mittelglied der Kette wird von der Ritschlschen Schule mit furchtbar entschlossener Hand angetastet. An dem Christus der Ritschlianer ist wirklich nichts Geheimnisvolles, nichts Übernatürliches mehr zu entdecken. Ritschl empfindet es wie einen Übelstand, daß Christus als eine unregelmäßige Erscheinung in der Geschichte aufgefaßt werde[1]) und behauptet ausdrücklich, daß Jesus, sofern er geboren ist, von keinem Menschen unterschieden werden kann.[2]) Von einer Präexistenz Jesu, wie sie z. B. in seinem Wort an die Juden: „Ehe denn Abraham ward, bin ich“ zu Tage tritt und von den jüdischen Hörern mit Steinwürfen kritisiert wird, von dem wirklichen Sein des Sohnes beim Vater vor aller Welt, weiß Ritschl nichts zu rühmen. Wenn Jesus „der Erstgeborene unter aller Kreatur“ genannt wird, so darf an den betreffenden Stellen nach Ritschl nicht an zeitliche Priorität gedacht werden. Das wäre „ein kahler Gedanke“. Das Wort kann nur nach dem übertragenen Sinne verstanden werden.[3]) „Wenn Gott vor Erschaffung der Welt seinen Sohn als den vollendeten Herrn der rechten Gemeinde vorhererkennt und bestimmt, auf den hin auch die Welt geschaffen wird, so steht der Sohn Gottes über oder vor der Welt in der Absicht Gottes als der Mittelgrund der Welt.“ Die von mir in dem citierten Satze unterstrichenen Worte zeigen deutlich, wie der Gedanke der Präexistenz von Ritschl verflüchtigt wird. Ritschl behauptet nicht mehr als dieses, daß das Absehen Gottes von Ewigkeit her auf das Sein und Wirken des Sohnes Gottes gerichtet gewesen ist. Die Idee solch eines „erstgeborenen“, richtiger: „hochgeborenen Wesens“ lag wie alle Ideen schon vor der Schöpfung in Gott. Der Gedanke des Sohnes ist — menschlich geredet — in dem vorweltlichen Gotte nur ein prophetischer Gedanke. So wird die ewige Wesenhaftigkeit des Sohnes nach rückwärts in einen bloßen Gedanken aufgelöst, und dasselbe geschieht auch nach vorwärts hin. Das Wirken Christi im Stande

[1]) R. u. V. III, 313 ff.

[2]) ebenda.

[3]) ebenda III, 380.

der Erhöhung muß nach Ritschl „als Ausdruck der permanenten Wirkung seiner geschichtlichen Erscheinung vorgestellt werden.“[1]) Es liegt auf der Hand, welch einen willkommenen Dienst auch hier wieder die Ritschlsche Erkenntnistheorie ihrem Vater leistet; aber gerade hier erweist sich dieselbe als zu schwach, den materialen Schaden ihrer Theologie auch nur zu verhüllen. Ritschl löst, wie wir in unserer Voruntersuchung gesehen haben, die Wirklichkeiten des Seins in ihre Wirkungen auf, aber auch seine Anhänger werden zugeben müssen, daß ihr Meister mit der höchsten Realität des Christen, mit der Person Christi, noch viel radikaler verfahren ist. Die „permanente Wirkung“ Christi, von welcher er redet, unterscheidet sich doch ganz wesentlich von der Wirkung z. B. des lebendigen Gottes; ja, sie wird selbst im Vergleich zu der Wirksamkeit eines in der Gegenwart lebendigen Menschen zu einem bloßen Schatten. Wir sollen uns das Wirken Christi im Stande der Erhöhung als Wirkung seiner „geschichtlichen Erscheinung“ vorstellen. Das heißt in schlichtem Deutsch: Nicht ein gegenwärtiger Christus wirkt und waltet in seiner Gemeinde — sondern eben der geschichtliche Jesus; der Jesus von Nazareth, der vor 1900 Jahren auf Erden war. Die Art der Wirkung Jesu ist keine andere als z. B. die des Meisters der Göttinger Schule. Die Gemeinde der Jahrhunderte übermittelt in langer Kette die Wirkung Jesu auf uns, sowie die Schule Ritschls ihres Lehrers Theologie weitergiebt. So läßt Ritschl den, der von sich gesagt hat: „Ich bin das Leben“ und: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ — im Strome der Geschichte untertauchen wie einen andern gewöhnlichen Menschen; er schneidet die Ewigkeitswurzeln durch, aus denen heraus das Leben Jesu hineingewachsen ist in unsere Zeit, und ohne welche dieses Bild für uns zu einer furchtbaren Karikatur wird, ja, zu einem dämonischen Rätsel. Zwar verteidigt sich Ritschl einmal ausdrücklich gegen den ihm gemachten Vorwurf, er halte Christum für einen bloßen Menschen, aber gerade diese Verteidigung ist eine der traurigsten Selbstanklagen. Er schreibt nämlich: „Ich halte noch nicht einmal einen meiner Gegner für einen bloßen Menschen, da ich bei ihnen immer irgend ein Maß von Erfolg der Erziehung und von sittlichem Charakter voraussetze. Daß ich über Christus

---

[1]) R. u. V. III, 408.

überhaupt nur rede, sofern sein persönlicher Charakter als Träger der Offenbarung Gottes in Betracht kommt, wird wohl keiner in Abrede stellen, der — was ich geschrieben habe, gelesen hat. Es ist also mindestens ein Beweis von Urteilslosigkeit und Unüberlegtheit, wenn Gegner behaupten, ich hielte Christus für einen bloßen Menschen und leugnete seine Gottheit."[1]) Wie peinlich berührt doch diese Apologie Ritschls! Man könnte bei flüchtigem Lesen derselben meinen, es handle sich nur um übel angebrachten Humor, um eine sarkastische Ohrfeige, die der in die Enge getriebene Theologe seinen Treibern versetzt. Und doch ist die Ritschlsche Argumentation ernsthaft gemeint. Ritschl hat sich selber durch seine in Werturteilen vibrierende Erkenntnistheorie dermaßen hypnotisiert, daß er seinen angeführten Verteidigungsgrund wirklich für ausreichend halten kann. Er beschränkt den Begriff „bloßer Mensch" willkürlich auf den Menschen als „Naturgröße mit Ausschluß aller Merkmale geistiger und sittlicher Persönlichkeit."[2]) Er versteht also unter einem bloßen Menschen eigentlich einen unmenschlichen Menschen, ein rein physisch-psychisches, d. h. tierisches Wesen. Das Sittliche am Menschen ist ihm schon etwas Übermenschliches, Göttliches. Nun, gegen diese Auffassung braucht man nichts einzuwenden; aber das ist es ja auch garnicht, worum der Kampf brennt. Nicht darum handelt es sich, ob Christus mit sittlichen, hoch- oder tiefstehenden Menschen auf eine Stufe gestellt werden soll, sondern vielmehr darum, ob er überhaupt von unten ist, ein Produkt natürlich menschlicher Entwickelung. Hier eben erliegt Ritschl der Versuchung unserer Zeit, von der wir am Anfange dieses Abschnittes redeten: er vergöttert den Menschen auf Kosten Gottes, er schmälert die göttliche Ehre Christi, indem er den Menschen, wenn auch mit verschämten Worten, zur Höhe solcher Ehre hinaufhebt.

Aber was verstehen denn die Ritschlianer eigentlich unter der Gottheit Christi, welche zu bekennen ihr Meister ja ausdrücklich vorgiebt. Die Schüler Ritschls sprechen das paulinische Bekenntnis „Gott war in Christo" nach, stellen dasselbe aber unter den Gesichtspunkt ihres Werturteils. Wir kennen ja auch Gott nur in seinen Wirkungen an uns, und alle seine Wirkungen fassen sich zusammen in die eine große, göttliche Funktion der Liebe. Diese

[1]) R. u. V. III, 376.

[2]) ebenda.

Funktion war aber auch die eine gewaltige Triebfeder des Lebens Jesu. Was wir an Gott haben, was wir von ihm wissen, ist also in diesem Jesus zur Offenbarung gelangt. „Herz und Willen des ewigen Gottes sind eins mit der Liebe, die in dem Werke Jesu lebt und auf uns einwirkt.“ Auf solchen Glauben beschränkt sich das Bekenntnis der Ritschlianer zur Gottheit Christi. Jesus war ihnen ein auserwähltes Werkzeug der göttlichen Liebe; der Wille dieses Menschen ruhte völlig in Gott. Jesus war also mit Gott willens- und nicht wesenseins. Seinem Wesen nach war er nur Mensch; ein gottbegnadeter Mensch ohnegleichen, aber ein Mensch — ein bloßer Mensch. Ritschl wagt zu behaupten, die Anwendung des alttestamentlichen Gottesnamens auf Christum sei erst aus der Gemeinde hervorgegangen, Christus selbst sei nicht in der Lage gewesen, sich unter diesem Attribute zu bezeichnen.[1]) Die Ritschlianer sind nicht in der Lage, in die Gemeinde sich einzuschließen, die in der Anrufung des Namens über alle Namen anbetend vor ihrem lebendigen Haupt die Kniee beugt. Wenn man Ritschl in diese Stellung zu treiben sucht, dann reagiert er noch entschiedener als sein Schüler Kaftan; dann wehrt er sich gegen die „chalcedonensische Formel,“ dann beschuldigt er seine Treiber eines wissenschaftlichen Doctrinarismus, als wüßten dieselben religiöses und wissenschaftliches Erkennen nicht zu unterscheiden, als seien sie „im Gebiete der Religion eigentlich nicht zu Hause;“ dann zieht er sich zurück in die unsichtbare Citadelle seines Werturteils. „Alle Erkenntnisse religiöser Art sind direkte Werturteile. Das, was Gott und göttlich ist, können wir auch dem Wesen nach nur erkennen, indem wir seinen Wert zu unserer Seligkeit feststellen ... Erst müssen wir Christi offenbare Gottheit nachweisen können, ehe wir auf seine ewige Gottheit reflektieren.“[2]) So will Ritschl der ihm peinlichen Diskussion ein gewaltsames Ende machen; ja, er scheut sich nicht, dabei Luthers Bundesgenossenschaft in Anspruch zu nehmen, der vor den Lehrern gewarnt hat, „welche der Teufel reitet und führet, die oben am höchsten anfangen, zu lehren und zu predigen von Gott, bloß und abgesondert von Christo, wie man bisher in solchen Schulen spekulieret und gespielet hat mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und thue bei sich selbst.“[3]) Unwillkürlich wird

[1]) R. u. V. III, 438.

[2]) ebenda 376 ff.

[3]) ebenda 377 d. Anm.

man durch solch einen Gebrauch Luthers an die Klaus Harmssche These erinnert, in welcher dieser die Halbgläubigen seiner Tage warnt, sich an den Gebeinen Luthers zu vergreifen; er könnte lebendig werden und dann wehe seinen falschen Freunden! Ist's wirklich möglich, daß man in gutem Glauben sich auf Luther berufen kann, wenn man dabei ist, die wesentliche Gottheit Christi zu leugnen? Wenn Luther es den Theologen verwehrt, „bloß und abgesondert von Christo" von Gott zu lehren und zu predigen, so hat er dabei ein den Ritschlianern diametral entgegengesetztes Interesse. Luther thut's im kindlichen Glauben an das Wort: „In ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig," er thut's, um die volle Anbetung unsers Herzens auf den zu konzentrieren, der da ist „wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott;" die Ritschlianer aber mißbrauchen dieselbe Warnung Luthers dazu, die wesentliche Gottheit aus dem Menschen Jesus hinauszubringen; sie versuchen zuerst nachzuweisen, daß es mit der „offenbaren Gottheit" in Christo nichts ist, und verbieten dann das Reflektieren auf seine ewige Gottheit. Doch, es hieße Wasser ins Meer gießen, wollten wir Luther gegen diese Neulutheraner rechtfertigen. Die Ritschlianer werturteilen eben alles, und ob sie es gleich dabei vierteilen sollten. Herrmann giebt übrigens ein recht deutliches Werturteil ab, wenn er sagt: „Wir haben durch den Menschen Jesus alles, was wir bedürfen, und wissen, daß das Verlangen nach Höherem ein Abfall vom Höchsten ist." Am alleroffensten aber redet Bender, wenn er erklärt: „Weder Buddha, noch Mohammed, noch Jesus hätten die Anbetung Gottes durch den Kultus ihrer Person ersetzen wollen und darum sei zwar daran festzuhalten: Gott war in Christo, nicht aber dürfe man sagen: Christus war Gott."[1])

Warum können die Ritschlianer nicht so sagen, was ist der letzte Grund ihrer Leugnung der wesentlichen Gottessohnschaft Christi? Auch diese Leugnung geht zurück auf den mangelhaften Sündenbegriff der Ritschlschen Schule. Man hat dort kein klares Auge für das Wunder der Sündlosigkeit Jesu; man nimmt dieses Wunder ohnegleichen doch nicht ernst genug. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß Ritschl behauptet, die Sündlosigkeit Jesu stehe nicht in Widerspruch mit der menschlichen Natur, und erinnern hier nur noch daran, daß wir bei solcher Behauptung

---

[1]) Vgl. Bender, „Wesen der Religion rc." S. 268.

nicht etwa an die menschliche Natur vor dem Sündenfall zu denken haben, sondern vielmehr an den gegenwärtigen Naturzustand. Es ist nach Ritschl wenigstens im Prinzip nicht ausgeschlossen, daß auch unsereiner hier auf Erden zur Sündlosigkeit Jesu sich erheben könnte. Jesus soll keine unregelmäßige Erscheinung in der Weltgeschichte sein; denn die furchtbar eherne Regel: „Da ist keiner, der Gutes thut, auch nicht einer," wird von der Schule Ritschls geleugnet. Wenn da von der Einzigartigkeit Jesu geredet wird, so wird Jesus damit nur an die Spitze der Reihe gestellt, aber nicht zum Schöpfer dieser Reihe gemacht; er ist in dem Wettlauf nach dem himmlischen Kleinod zwar allen voran, aber er läuft doch mit den andern, er hat noch welche hinter sich. Wohl wird ihm die Ehre eines geistlichen Originals zuerkannt, ja, man erklärt ihn für das Original;[1]) aber gerade mit solcher Ehrenbezeugung nimmt man ihm die Ehre, die ihm zukommt; denn ein Original bleibt ein, wenn auch einzigartiges Exemplar seiner Gattung und trägt darum trotz aller Selbständigkeit das Zeichen des Ursprungs, des Gewordenseins an sich. Wer wird auf Gott den Begriff des Originals anwenden? Ein origineller Mensch ist eben doch nur ein Mensch. Hier aber ist mehr denn Jonas, mehr denn Salomo, unvergleichlich mehr als irgend ein sündiger Mensch. Wie zweifelhaft, ja wie über alles Maß unheimlich das Lob der Originalität Jesu im Lager der Gegner ist, beweist eine für unsern Standpunkt geradezu erschütternde Belehrung durch Ritschl. Derselbe findet einen gewissen Egoismus bei allen denen, die Jesum so ausschließlich für ihr Heil in Anspruch nehmen, daß sie ihm „die Ehre des Fürsichseins nicht zugestehen wollen, ohne welche doch niemand etwas Ordentliches für andere leistet." Im Gegensatz dazu stehe fest, „daß das menschliche Leben Christi in dem Schema seines ihm bewußten Selbstzweckes und in dem Rechte seines Fürsichseins aufgefaßt werden muß." — „Jesus hat sich Verdienst um uns erworben, indem er unser Interesse mit dem seinigen identifiziert hat; sein Verdienst für uns folgt aus seinem Verdienst für sich selbst."[2]) Jesus soll, was er überhaupt war und gewirkt hat, in erster Linie für sich selbst gewesen sein und gewirkt haben. Was sagen die Anbeter des wahrhaftigen Gottes vom wahrhaftigen Gott zu solcher Belehrung? ist dieselbe nicht wahrhaft

[1]) Vgl. R. u. V. III, S. 553.

[2]) R. u. V. III, 418.

erschütternd? Gottes ewiger Sohn soll um sein selbst willen Mensch geworden, um sein selbst willen von der Krippe zum Kreuz gegangen sein, um sein selbst willen hier auf Erden gewesen sein der Allerverachtetste und Unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit, ein von Himmel und Erde ausgestoßener Schächer — ein Fluch!! Will uns nicht das Herz zu zittern anfangen beim bloßen Aussprechen solcher Gedanken? Hier zeigt es sich bis zur Evidenz, wie wenig Ernst Ritschl doch mit dem Bekenntnis zur Sündlosigkeit Jesu macht. Es ist einfach unmöglich, den Gedanken der Sündlosigkeit Jesu und den Gedanken des Selbstzweckes seines Erdendaseins zusammen zu denken. Diese in dürr moralisierendem Tone uns gestellte Zumutung müssen wir mit heiliger Entrüstung und um unserer Seelen Seligkeit willen weit von uns zurückweisen. Solch einer Ermahnung folgen, heißt für uns nicht nur unsern Egoismus, sondern uns selber aufgeben, und nicht nur uns selber, sondern den heiligen und gerechten Gott dazu. Solch ein Leben, Leiden und Sterben, wie es in Jesu Bild vor unserer Seele steht, macht die ganze sittliche Weltordnung zu einem wüsten, höllendunkeln Chaos, wenn nicht eine Unterschrift unter diesem Bilde Licht hineinbringt in die Finsternis und heilige, alles Denken übersteigende göttliche Ordnung in die Verwickelung — das Wort: für uns. Fürwahr, er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen. Eine böse Ehre, die man dem Lamme Gottes anzuthun meint, indem man ihm in seinem Menschsein das Fürsichsein zugesteht! Diese Ehre ist größere Schmach als die Dornenkrone auf seinem Haupt, sie macht den Reinen zum Sünder, sie giebt dem Hohenpriester das Recht, sein Kleid zu zerreißen und das Urteil zu fällen: Er ist des Todes schuldig! Doch damit treten wir heran an das Werk Jesu und an die Auffassung desselben seitens der Ritschlianer.

„Die christliche Welt" brachte kürzlich unter der Überschrift: „Ein moderner Prediger" eine Charakteristik des verstorbenen Hallenser Pfarrers D. Heinrich Hoffmann, in welcher dem Genannten viel Ehre angethan wird. Doch konnte diesem „modernen Prediger" schließlich ein Katalog seiner Ketzereien nicht erspart werden, und dieser Katalog enthielt gerade das, was Hoffmanns Bestes war.

„Viele seiner religiösen Vorstellungen" — so bekennt der Artikelschreiber der christlichen Welt — „konnte ich mir nie an-

eignen; das Versöhnungsleiden, die Verherrlichung der Kirche, der Kultus des Kreuzes spielen mir darin eine zu große Rolle; seine Abneigung gegen gewisse Formen der Selbsthilfe und seine Bevorzugung des Wartens auf Gottes Gnade geht sicher zu weit" etc.[1]) Nicht wahr, das ist ein tragisches Bekenntnis. Was wohl Hoffmann dazu sagen würde, wenn er noch einmal seinen Mund aufthun könnte? Ich glaube, er würde um des Gewissens willen den Ehrentitel „ein moderner Prediger" zurückweisen müssen, er würde seinen Lobredner bitten: „Lieber, lobe mich nicht, denn dein Lob wird zum Tadel und dein Tadel zum Lobe. Von Gottes Gnaden bin ich, was ich bin, sola gratia! Christus hat mich gesandt, das Evangelium zu predigen, nicht mit klugen Worten, auf daß nicht das Kreuz Christi zu nichte werde; denn das Wort vom Kreuz ist eine Thorheit denen, die verloren werden; uns aber, die wir selig werden, ist es eine Gotteskraft — wir predigen den gekreuzigten Christum, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Thorheit — ich hielt mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch, ohne allein Jesum Christum den Gekreuzigten."

Soweit geht der Apostel Paulus in dem Rühmen der Gnade, in dem „Kultus des Kreuzes," und mit ihm gehen alle, die um ihrer Seelen Seligkeit willen gezwungen sind, auf den Ruhm eines modernen Predigers zu verzichten. Unter dem Kreuz auf Golgatha müssen wir stehen bleiben aller Mode zum Trotz. Das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, macht uns rein von aller Sünde, wir haben die Erlösung durch sein Blut, er hat sein Leben dahingegeben zu einer Erlösung anstatt vieler — das ist und bleibt allen theologischen Moden gegenüber unser Standpunkt, von dem wir nicht weichen können, es falle gleich Himmel und Erde, oder was nicht bleiben will. Alle Linien unsers Glaubens und Liebens und Hoffens laufen im Kreuz auf Golgatha zusammen, in dem Versöhnungsleiden, in dem Leiden und Sterben für uns.

Auch hier wiederum handelt es sich für uns um eine Realität, die zu gewaltig ist, als daß man über die theoretische Möglichkeit derselben noch verhandeln könnte. Ob wir sie begreifen oder nicht, sie ist da; und wäre sie nicht da, dann müßten wir verzweifeln. Diese Stellung zum Kreuz kann sich kein Ritschlianer aneignen;

---

[1]) „Die christliche Welt", Jahrgang 1899. Nr. 40.

und was man gegnerischerseits über diese unsere Stellung sagt, zeigt uns nur zu deutlich, wie wenig die Gegner fähig sind, uns auch nur zu verstehen. Wiederum argumentieren sie mit rein rationalen Gründen. Genugthuung und Vergebung schlössen einander aus, Stellvertretung sei in sittlicher Beziehung unmöglich, die sittliche Handlungsweise sei keine Sache, welche abgetrennt von dem Urheber überhaupt nur vorgestellt werden könnte.[1]) Es ist doch merkwürdig, wie völlig Ritschl in dieser Hauptfrage aller Theologie, in diesem Heiligtum des Glaubens sein sonst so radikales Werturteil pausieren läßt. Hier wird sein Urteil zu einer kalt und mechanisch funktionierenden Verstandesoperation. Was dem rein natürlichen Denken nicht völlig klipp und klar ist, das wird über Bord geworfen. Aber was machen denn die Ritschlianer mit dem Kreuz, was machen sie mit der Thatsache, die dort geschehen ist? Diese Thatsache können sie ja doch nicht wegdisputieren; irgendwie müssen auch sie sich damit auseinandersetzen. Haben sie denn auch nur theoretisch betrachtet eine bessere Lösung des Rätsels auf Golgatha als wir? „Christus hat sein Leiden als das Accidens seiner positiven Treue im Beruf hingenommen,“[2]) so wagt Ritschl zu behaupten trotz der ausdrücklichen Erklärung des Herrn, daß er in die Welt gekommen sei, um sein Leben dahinzugeben. Solch ein Leiden, solch ein Sterben soll nur ein Accidens gewesen sein, etwas, das unserm Herrn nur so von ungefähr zugestoßen wäre. Eine seltsame Weltordnung, in welcher solche Zufälle möglich sind, in welcher einem von Sünde reinen, in seinem Beruf vor Gott völlig treuen Menschen solch ein Lebensende zufällig passieren kann. Kann man wirklich an einen gerechten Gott glauben, und doch unter dem Kreuz auf Golgatha dabei bleiben: dies ist ein Accidens!? Hat denn Gott das Kreuz nicht gesehen, konnte er es ruhig mit ansehen, daß man seinen geliebten Sohn so zu Tode marterte? Hat der am Kreuze Sterbende sich denn so bitter getäuscht, als er von einem Vater im Himmel redete, ohne dessen Willen nicht ein Haar von unserm Haupte falle? Mit der Erklärung des Leidens Christi für ein Accidens verläßt Ritschl nicht nur den Boden seines Werturteils, sondern jedes Urteilens überhaupt. Hier versagt einfach seine Logik. Uns scheint es denn doch leichter, den Gedanken der Stellvertretung auch nur theoretisch

[1]) R. u. V. III, 256.
[2]) ebenda 534.

zu fassen als den Gedanken eines zufälligen Leidens Christi. Sollten wir mit dem letzteren Gedanken auch unter dem vierten Worte vom Kreuze stehen und bestehen können? War auch das ein Accidens der Berufstreue Jesu, daß es in der Finsternis, die von der sechsten bis zur neunten Stunde das Kreuz auf Golgatha umhüllte, auch in der Seele des Gekreuzigten dunkel wurde, so daß ihm der furchtbare Schrei von den Lippen kam: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Ritschl versteht diesen Schrei ebensowenig wie jene Leute unter dem Kreuz, die da meinten, der Gekreuzigte führe mit dem Propheten Elias ein dramatisches Gespräch. Er hat den verzweifelten Mut, uns daran zu erinnern, daß das vierte Wort ein Citat aus dem Psalter sei, und es wäre nicht gesagt, daß der Citierende sich die Meinung des Psalmisten innerlich angeeignet hätte. Wäre dem aber wirklich so gewesen, dann hätte Jesus eben doch „nur die Vermutung der Verlassenheit durch Gott oder der Unterwerfung unter seinen Zorn gebildet." Die objektive Thatsache aber habe dieser Vermutung durchaus nicht entsprochen.[1]) Mit dem Zorne Gottes habe Christus nicht in Berührung gestanden.[2]) Das ist „der verständige Gegenbeweis," den Ritschl allen denen liefert, welche in dem vierten Wort am Kreuz den Höhepunkt des stellvertretenden Sühneleidens erblicken. Ob dieser Gegenbeweis wirklich auch nur verständig ist. Wir haben schon bei der Kritik der Ritschlschen Exegese in unserer Voruntersuchung darauf hingewiesen, daß Ritschl durch die Auslegung des vierten Wortes am Kreuz sich selber widerlegt und sein ganzes mühsam aufgebautes Lehrgebäude in Trümmer schlägt.

Ein Accidens der Berufstreue Jesu soll das Golgathaleiden sein, und diese Berufstreue besteht nach der Ritschlschen Dogmatik in dem unentwegten gläubigen Festhalten an der Vaterliebe Gottes, in der Bewährung solchen Glaubens bis in den Tod hinein. Darin erblickt Ritschl bekanntlich das Werk der Versöhnung. Wenn er seinem bedeutendsten Buche den Titel: „Rechtfertigung und Versöhnung" gegeben hat, so macht ja schon die Umkehrung der Heilsordnung, wie sie in diesem Titel zutage tritt, jeden kundigen Leser ohne weiteres stutzig. Wir haben es eben wieder mit völlig ungeprägten Begriffen zu thun. Unter der Versöhnung versteht

[1]) R. u. V. II, 156.
[2]) R. u. V. III, 540.

die Ritschlsche Schule nicht dieses, daß Gott versöhnt wird, sondern vielmehr dieses, daß die Menschheit versöhnt wird. Mit heißer Leidenschaft kämpft man auf jener Seite gegen den Gedanken einer dem heiligen Gott geleisteten Genugthuung. Das ist ja eben das große Unglück, daß die Menschen nicht lassen wollen von ihrem sie innerlichst lähmenden Mißtrauen gegen die Liebe Gottes, von dem trüben Wahne eines zu sühnenden göttlichen Zornes. Von diesem verkehrten Wahne hat uns Jesus durch sein Leben, Leiden und Sterben ein für allemal befreit. Darin bestehe das Werk der Versöhnung. Gott hat uns durch sein auserwähltes Werkzeug seine unveränderte Liebe erklärt „er hat seinen Willen in der Richtung ausgeübt, daß der in der Schuld ausgedrückte Widerspruch, in welchem die Sünder zu ihm stehen, diejenige Gemeinschaft der Menschen mit ihm nicht hemmen soll, welche er aus höheren Gründen beabsichtigt.“[1]) Das ist die Rechtfertigung. Durch solche göttliche Willenserklärung aber sind wir zur Ruhe gekommen, und das ist die Versöhnung.

Das Versöhnungswerk besteht also — einfach gesagt — in nichts anderm als in der Umstimmung, in der Beruhigung des mißtrauischen Menschenherzens durch einen sich selber rechtfertigenden Gott; und die Rolle des Vermittlers ist dabei dem gotterfüllten Menschen Jesus zugefallen. Er war der erste, in dem diese völlige Beruhigung zu ihrem Ziel kam. Nichts war im stande, die Liebesgemeinschaft Jesu mit dem himmlischen Vater zu unterbrechen oder auch nur zu trüben, und der Tod am Kreuz war die höchste Probe dafür.[2]) Aber wo bleibt denn bei solcher Anschauung „die verständige Widerlegung“ aller derer, die das vierte Wort am Kreuz zum Erweise einer ganz andersartigen Versöhnung brauchen, die mit dem Apostel Paulus daran festhalten, daß Jesus am Kreuz für uns ein Fluch geworden ist? Wenn der Herr mit seinem Psalmencitat eine „falsche Vermutung“ gebildet hat, ist er dann nicht in der „höchsten Probe“ seiner persönlichen Gemeinschaft mit Gott zu schanden geworden? Er fühlte sich von Gott verlassen und war doch nicht verlassen, er vermutete den Zorn Gottes, und dieser Zorn Gottes existierte doch nicht. Welch ein unbegründetes Mißtrauen! Welch ein Fallen aus der Versöhnung! Welch eine un-

[1]) R. u. V. III, 65 ff.

[2]) ebenda 511.

verständige, welch eine unfromme Erklärung des vierten Wortes am Kreuz durch Ritschl! Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern Herrn Jesum Christum. Nicht unser großer Hoherpriester ist gefallen, aber seine Kritiker sind gefallen über den Stein des Anstoßes, über den Fels des Ärgernisses. Wir haben in unserm sterbenden Erlöser nicht einen verkehrt deklamierenden Philosophen, sondern das Lamm Gottes, welches trug die Sünde der Welt. Wie das möglich, wie das denkbar ist, das wissen wir nicht; aber möglich sein muß es, denn es war wirklich, Christus ist wirklich gestorben. Ja, die Thatsache seines wirklichen Todes ist ein furchtbar massiver Beweis dafür, daß die Vermutung der Gottverlassenheit keine irrtümliche war. Warum starb Christus? Diese Frage spottet allen verständigen Erklärungen der modernen Leute; darauf vermögen sie keine Antwort zu geben, die auch nur irgendwie ernst genommen werden kann. Gerade im Blick auf den Tod Christi wird die ganze Oberflächlichkeit der Ritschlschen Stellungnahme zum Todesrätsel überhaupt in handgreiflicher Weise offenbar. Man sollte von den Ritschlianern doch mehr erwarten als die seichte Phrase des Protestantenvereins von der nur geschichtlichen Notwendigkeit des Todes Jesu; aber gerade hier legen sich die gemeinsamen Wurzeln alles Freisinns bloß. Die geschichtliche Notwendigkeit des Todes Christi und der in schattenloser Liebe regierende, gutmütige Lenker der Weltgeschichte — welch ein schreiender, welch ein höhnender Widerspruch!

Da sind die Pessimisten scharfsinniger und konsequenter, wenn sie im Blick auf das Leidens- und Todesrätsel von einer verpfuschten Welt reden und wenn sie den Glauben an eine göttliche Weltordnung über Bord werfen. Daß ein Sündloser stirbt, daß er so stirbt, ist nie und nimmer in der Ordnung. War Christi Tod nur geschichtlich, nicht aber ewig notwendig, dann ist das Zepter der Weltregierung den Händen Gottes entfallen, dann ist Gott nicht mehr der souveräne Herr, denn zur Souveränität gehört vor allem die Macht über Leben und Tod. Wir glauben an den Gott, von welchem der Psalmist bekennt: „Du nimmst weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder zu Staub. Du lässest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen und verneuerst die Gestalt der Erde.“ Ein Geschöpf kann in eigener Machtvollkommenheit weder das Leben geben, noch das Leben nehmen; wir sind

in beiden Fällen nur Werkzeuge in des Allmächtigen Hand. Auch die Kriegsknechte, auch das jüdische Volk, auch der Hoherat desselben samt Herodes und Pontius Pilatus, ja der Teufel selber, in dessen Hand zuletzt die Fäden des Golgathamordes zusammenliefen — sie alle waren dennoch Werkzeuge in Gottes Hand. Was sie gethan, sie konnten es nur thun, weil Gott, weil Christus selber es so wollte. Der Herr Jesus hat seinen heidnischen Richter ausdrücklich korrigiert, als dieser die harmlos vermessene Bemerkung machte: „Weißt du nicht, daß ich Macht habe, dich zu kreuzigen, und Macht habe, dich loszugeben?“ Jesus antwortete: „Du hättest keine Macht, wenn sie dir nicht wäre von oben herab gegeben.“ An einer andern Stelle aber sagt der Herr von sich, daß niemand das Leben von ihm nehmen könne, sondern daß er es von sich selber lasse, er habe es Macht, zu lassen und habe es Macht, wieder zu nehmen.

Kann die protestantenvereinliche Phrase von der nur geschichtlichen Notwendigkeit des Todes Jesu klarer und entschiedener widerlegt werden? Jesus starb, nicht weil sich das so zufällig auch in seinem Leben ereignete, nicht weil er dem Ansturm der Sünde ohnmächtig unterlag; nein, er starb, weil er sterben wollte; und er wollte sterben, weil er um einer ewigen, um einer göttlichen Notwendigkeit willen sterben mußte. Diese ernste Notwendigkeit begreifen wir nicht, aber gerade darum beten wir sie an als ein gottseliges Geheimnis und als unserer armen Seele einigen Trost. „Der Tod ist der Sünde Sold.“ Dieses eherne Gesetz erfährt im Sterben auf Golgatha nicht etwa eine Ausnahme, sondern vielmehr seine höchste, seine gewaltigste Bestätigung. Christi Tod war unserer Sünde Sold. Die Ritschlianer können die höchste, die furchtbarste und doch zugleich beseligendste Vollstreckung des ehernen Gesetzes nicht fassen, weil sie das Gesetz überhaupt in Frage stellen; dieses Gesetz aber wiederum wird von ihnen nicht anerkannt, weil sie die Sünde nicht anerkennen als das, was sie in Wahrheit ist — ein wirklicher Bruch zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer, zwischen uns und einem Heiligen, einem, der zürnen und strafen kann und muß. Alles, was die Ritschlsche Schule über das Werk Jesu lehrt, verliert darum seine Wahrheit und seinen Wert für uns, mag manches an sich auch noch so richtig scheinen. Es fehlt das Kreuz, das allem, was unser Heiland ge-

redet und gethan hat, erst die rechte Perspektive giebt, es fehlt das Blut, und im Blut ist das Leben.

Wie kann man bei einer so blutlosen Theologie nur den Karfreitag feiern, wie kann man da, ohne sich fast bei jedem Verse selbst zu widerlegen, unsere alten Passionslieder singen? Ritschl hat ja denn auch wirklich an diese Kleinodien unserer Kirche die kritische Hand zu legen gewagt. Er findet zwar die Gesänge: „Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen“ und: „Jesu, deine tiefen Wunden“ schön, ebenso das Paul Gerhardtsche Lied: „O Haupt voll Blut und Wunden,“ und an dem kirchlichen Gebrauch dieser Lieder am Karfreitage will er „nichts aussetzen“, und muß es um der Wahrhaftigkeit willen dann doch thun. Er schreibt: „Sie (diese Gesänge) drücken als Meditationen des einzelnen nicht aus, wodurch der Karfreitag als Feiertag bezeichnet werden muß — das Lob der Versöhnung im ganzen und die Stiftung der Gemeinde der Versöhnung.“[1])

Ein poetisch veranlagter Schüler Ritschls hat den Versuch gemacht, nach dem Rezept seines Meisters ein neues Karfreitagslied anzufertigen. Dieser Versuch ist aber vom Meister nicht approbiert worden. Derselbe hat vielmehr seinen Sohn beauftragt, ihm in der Sterbensnot die beiden letzten Verse des alten Karfreitagsliedes vorzulesen. Das ist ein wahrhaft ergreifender und im Blick auf Ritschl hoch erfreulicher Beweis für die Wahrheit, daß es eine Theologie giebt, welche im Leben Ruf und Ruhm genießt, aber im Sterben zu schanden wird und verstummt.

Die Ritschlsche Theologie taugt nicht für die Sterbebetten, und weil ein im praktischen Amte stehender Geistlicher besonders oft an diesen ernsten, die Phrase vernichtenden Predigtstätten zu amtieren hat, so wird er dort als Ritschlianer nur zu oft ein böses Fiasko machen, es sei denn, daß er seine Weisheit vor dem brechenden Auge des armen Sünders mit Hilfe einer gefügigen Ausdrucksweise verhüllt und den Sterbenden heraushören läßt, was dessen schmachtende Seele in dem Augenblick um alles hören will und muß. Aber auch in diesem Falle, ja, gerade dann wird der Seelsorger die Schwäche, die tiefe Tragik seiner Position besonders bitter empfinden müssen und sich vielleicht heimlich seufzend zurücksehnen nach der Blut- und Wundentheologie seines Kinderglaubens.

---

[1]) R. u. V. III, 536.

Hier ist wohl — bestimmte Fälle können zum Belege dienen — der letzte Grund dafür zu suchen, warum oft begabte Schüler Ritschls nach dem ärgerlichen Ausdruck des Meisters im praktischen Amte wieder *verdummen*. Ja, im Sterben wird immer wieder alle Weisheit der Menschen zu schanden vor der göttlichen Thorheit des Kreuzes. Wer nicht sterben kann wie der Schächer zur Rechten, der muß sterben wie der Schächer zur Linken. Unsere Theologie ist die Theologie des Schächers zur Rechten. Wir brauchen den *vor uns*, *für uns* blutenden Mittler, wir können es weder im Leben noch im Sterben entbehren, daß Christi Blut beständig schreit: Barmherzigkeit, Barmherzigkeit! Das ist und bleibt die Seele des Werkes Jesu und darum der Herzpunkt wie unsers Glaubens so auch unserer Theologie.

---

## 5. Kapitel.

# „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“

## Das Reich Gottes.

Dieser letzte Abschnitt unserer kritischen Untersuchung legt uns die reife Frucht vor, welche am Baume der Ritschlschen Theologie gewachsen ist, und welcher diese Theologie vornehmlich ihren Ruf und ihr Ansehen verdankt. Die Theologie Ritschls ist Reichstheologie. Die Frucht, die uns hier entgegenleuchtet, ist äußerlich sehr schön und hat es darum manchem unkritischen Beobachter angethan. Wenn aber unser Meister gesagt hat: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen,“ so meinte er damit nicht, daß wir solche Früchte nur äußerlich betrachten sollen. Wir sollen sie vielmehr innerlich, auf ihren Saft prüfen. Da ist denn nun aber eins über jeden Zweifel erhaben: „Die Frucht der Ritschlschen Reichstheologie verrät durch ihren Geschmack deutlich die Art der Wurzel. Diese Frucht mundet dem Gaumen des alten Adam, sie ist für den alten Menschen „lieblich anzusehen“ und birgt doch in sich das Gift des Todes, ein süßes, aber gerade darum so verhängnisvolles Gift. Dem neuen, auf Christum hin geschaffenen Menschen, dem von der Golgathagnade lebenden armen Sünder kann jene Frucht nimmer gefallen.

Unsere Auffassung des Reiches Gottes ist durch und durch geprägt von dem Worte Jesu vor dem römischen Landpfleger: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ „Mein Reich“ — sagt der Herr und macht sich damit zum Könige des Reiches Gottes, zu dem lebendigen, persönlichen Mittelpunkt der himmlischen Gemeinschaft auf Erden. Wir aber wissen es wiederum aus eigenstem Erleben, daß Christus noch heute des Reiches König ist und zwar ein regierender König, ein in lebendiger Gegenwart sein Volk durchwaltender Herr. „Wir sehen sein freundlich

Angesicht voll Huld und Gnade wohl leiblich nicht; aber unsere Seele kann's wohl gewahren, er kann sich fühlbar genug offenbaren — auch ungesehn." Ja, wir erfahren es täglich, daß er treulich sein gegebenes Wort hält: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende," „wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen." Was hülfe uns auch ein Reich ohne diesen regierenden König? ohne diesen lebendigen Mittelpunkt? Unser Reichsdienst würde zu einer wehmütigen Illusion, und unsere Reichszugehörigkeit, unsere Gotteskindschaft entschwände uns täglich unter den Händen, wie das Wasser unter den vergeblich schöpfenden Händen der Danaiden, wenn wir den nicht bei uns hätten, der durch nichts anders als durch *sich selbst* uns die Kindschaft garantiert und erst so unsern Dienst ermöglicht. Da wir täglich viel sündigen, und es in diesem täglichen Sündigen mit einer gewaltigen Realität zu thun haben, so brauchen wir täglich eine Gegenrealität. Der Gedanke an einen verschollenen Versöhner hat nie und nimmer die Kraft, unser in uns klagendes und verklagendes Gewissen zu stillen, die Scheidewand niederzulegen, die sich immer wieder zwischen uns und dem Heiligen droben erheben will. Wir brauchen einen realen Mittler, der immer wieder im gegebenen Falle für uns ins Mittel treten muß, einen Hohenpriester, der noch heute Mitleiden haben kann mit unserer Schwachheit; der uns immer wieder droben zur Rechten Gottes wirklich, d. h. wirksam vertritt und zugleich hier unten unserm Geiste durch seinen Geist manch süßes Trostwort zuspricht, uns stets aufs neue durch seinen Parakleten dessen versichert, daß wir Gottes Kinder sind, so daß wir immer wieder aus bitterer Reue und Buße, aus schmerzlichem Verzagen an uns selbst emporgehoben werden zur Höhe des Glaubenstriumphs: Wer will verdammen? Christus ist hier, der gestorben ist, ja *viel mehr*, der auch auferwecket ist, *welcher ist zur Rechten Gottes und* **vertritt** *uns*. Der lebendig gegenwärtige Fürsprecher gehört unbedingt hinein in das Tagesprogramm unsers Reichsbürgertums, ohne denselben wäre uns nicht weniger als alles in Frage gestellt. Ja, alles, was man sonst von der Herrlichkeit des Reiches Gottes rühmen mag, sänke für uns in ein Nichts zusammen, ließe uns bettelarm, wäre nicht im stande, die Stimme dessen in unserm Gewissen zu übertönen, der an die Gemeinde zu Laodicea geschrieben hat: „Du sprichst: Ich bin reich und habe gar satt und darf

nichts, und weißest nicht, daß du bist elend und jämmerlich, arm, blind und bloß." Wir wollen nur von einer Reichsherrlichkeit wissen: von Gerechtigkeit, Freude und Friede im heiligen Geist, von dem täglichen Leben in der Gemeinschaft mit dem, der unser Freudenmeister ist und unser Friedefürst. Unser Reichsglück ist eine durch und durch persönliche Beziehung zu dem lebendigen Jesus. Er das Haupt — wir die Glieder; er der Weinstock — wir die Reben! Das ist der letzte Inbegriff unserer Reichstheologie.

Und nun zum Ritschlschen Reichsbegriff! Wir haben schon im vorigen Kapitel erkannt, wie so ganz anders dort alles orientiert ist. Das Reich hat keinen regierenden König. Das ist die erste und die allerfurchtbarste Entdeckung, die man beim Studium der Reichstheologie Ritschls macht. Jesus Christus herrscht da nicht als König, trotz aller Verehrung des geschichtlichen Christus. Das ist's ja eben, daß die Ritschlianer nur von einem geschichtlichen Christus zu sagen wissen. Jesus ist ihnen nichts weiter als der geschichtliche Begründer des Reiches Gottes auf Erden, genau in derselben Weise wie Karl der Große einmal sein Reich gegründet, oder wie Mohammed die Herrschaft des Islam in dieser Welt aufgerichtet hat — die gegenteiligen Versicherungen Herrmanns verschlagen nicht. Christus hat den Königsthron seines Reiches gebaut und eine kurze Zeit darauf gesessen. Seine Thronerbin ist die Gemeinde. — Aus der Monarchie ist schnell eine Republik geworden, wenn dieselbe auch nach monarchischen Grundsätzen verwaltet wird. Der geschichtliche Christus ist zum Ideal-Christus geworden; d. h. die Idee Christi, der das Reich Gottes seine Entstehung verdankt, ist das movens im Reiche Gottes der Ritschlianer — das, was die vor Jahrtausenden durch den geschichtlichen Christus gegründete Gemeinde zusammenhält und zur Bethätigung anspornt. Nach den im vorigen Kapitel bereits gebotenen Belegen ist es kaum noch nötig, hier besondere Beweisstellen aus der Ritschl-Litteratur anzuführen; jeder, der diese Litteratur auch nur oberflächlich kennt, wird keines weiteren Citatenbeweises bedürfen. Wir werden uns nach den früheren Ausführungen auch nicht mehr täuschen lassen können durch Worte, die für unser Ohr wie Bekenntnisse zum lebendigen, verklärten Herrn des Reiches klingen. Ritschl hat sich auch hier nur nicht entschließen können, die alte Terminologie

beiseite zu werfen, und seine Schüler ebenfalls nicht. Aber was helfen uns die Worte, wenn die Sache fehlt. Es ist zuletzt doch bei allen Ritschlianern so, wie Julius Kaftan ihre Position klarstellt, wenn er schreibt: „Allein das geschichtliche Personenleben Christi ist der Punkt, von dem aus im christlichen Glauben alles gedacht, die Welt und das Geschick der Menschheit wie des einzelnen Menschen begriffen wird,"[1]) und wenn insonderheit junge Geistliche aus der Schule Ritschls den Mangel der Realität in ihrer Predigt durch begeisterte Interjektionen über das innere „Berührtwerden" und „Überwältigtwerden" durch Christum zu ersetzen suchen, so ist das ja gewiß fast immer ehrlich gemeint und zuletzt vielleicht auch häufig durch eine wirkliche Berührung der Seele des Predigers mit dem lebendigen Herrn zu erklären; denn dieser Herr läßt sich in seiner Freundlichkeit auch an irrenden Seelen, wenn anders sie aufrichtig sind, nicht unbezeugt; es gilt von ihm in noch weit höherem Maße als man es von seinem höllischen Widerpart — dem Teufel, mit Recht behauptet: Wenn man ihm nur den kleinen Finger giebt, so nimmt er gern die ganze Hand. Aber um so tragischer ist die Situation für solch einen Geistlichen und für dessen Gemeinde. Im Bewußtsein dieses Geistlichen steht nur der geschichtliche und nicht der lebendig gegenwärtige Herr. Durch den Jesus der Vergangenheit, den Herrn in Knechtsgestalt soll die Gemeinde sich „berühren" und „überwältigen" lassen und hat doch einen viel stärkeren Herrn bei sich auf dem Plan — den realen, den lebendig-gegenwärtigen Christus in Verklärungsherrlichkeit. Wehe den armen, nach Realitäten hungernden Seelen, die dazu verurteilt sind, sich mit leeren Abstraktionen aus der Geschichte begnügen zu müssen. Der Lebensstrom ist durch die Geschichte gerauscht, er strömt voll und klar durch die Gemeinde, so daß jedes Gemeindeglied unmittelbar daraus schöpfen kann. Wozu die Dürstenden auf dem langen Ufer der Geschichte zur Quelle zurücktreiben, und sie unterwegs verschmachten lassen. Ernster noch als dieses Bild ist die Wirklichkeit. In der Vergangenheit, bei dem geschichtlichen Christus wird niemand das finden, was er sich in der Gegenwart von dem lebendigen nicht schenken läßt. Der geschichtliche Christus ist tot, nur der gegenwärtige Christus lebt. Ja, das

[1]) W. d. ch. R. 482.

Ritschlsche Reich Gottes hat einen toten König; es gleicht einem Leibe ohne Haupt. Aber ist dieser letzte Satz, in solcher Allgemeinheit ausgesprochen, nicht doch unrichtig? Wenn auch nicht der lebendige Christus im Reiche der Ritschlianer regiert, vielleicht soll es doch der lebendige Gott thun. Räumt man vielleicht dem Vater den Ehrenplatz ein, den man dem Sohne streitig macht? Man redet ja doch immer wieder von einem Reiche Gottes. Ist diese Bezeichnung ernst gemeint, ist der lebendige Gott des Reiches regierender König? Auch diese Frage muß verneint werden; auch hier bewährt sich das Wort des Herrn: „Wer den Sohn nicht ehret, der ehret den Vater nicht, der ihn gesandt hat," und das ernste Urteil des Apostels: „Wer den Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht."

Wir müssen hier an das berühmte Gleichnis erinnern, das Ritschl zur Veranschaulichung seines Reichsbegriffs braucht, wenn er schreibt: „Der Kreis, in welchem eine Religion vollständig zur Anschauung kommt, ist nur durch die drei Punkte Gott, Welt, Mensch zu beschreiben."[1]) Durch dieses Bild wird Gott aus seiner zentralen Stellung gerückt; denn die drei Punkte, durch welche ein Kreis bestimmt wird, sind Punkte der Peripherie.

Der Kreis ist nur dann das richtige Bild des Reiches Gottes, wenn Gott als der alles bestimmende Mittelpunkt des Kreises gedacht wird; aber diese naheliegende Verwertung des Bildes wird von den Ritschlianern nicht acceptiert. Wir werden später sehen, wie sehr mit Bedacht Ritschl jenen mathematischen Satz braucht, wie charakteristisch das Bild von den drei Punkten für die Ritschlsche Reichstheologie ist. Zunächst stellen wir nur fest, daß jene Theologie nach ihrem eigenen Urteil nicht nur nicht christozentrisch, sondern nicht einmal theozentrisch ist. Dieselbe wird darum nicht nur durch das Wort Jesu: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" kritisiert, sondern auch durch die zweite Bitte des Vaterunsers. Die Ritschlianer sind nicht im stande, ohne abschwächende Reflexion zu Gott dem Vater zu beten: Dein Reich komme! Doch indem wir solches behaupten, sind wir bei einem der entscheidendsten Punkte dieses ganzen Kapitels angelangt; nämlich bei der Stellung Ritschls und seiner Schüler zum Gebet. Diese Stellung beweist uns nur zu schlagend, daß Gott in der Ritschlschen Theologie nicht etwa nur logisch, sondern thatsächlich aus dem Zentrum gerückt ist.

---

[1]) III, 28 und an andern Stellen.

Die Ritschlianer können die Bitte: „Dein Reich komme!" nicht nur wegen der notwendigen begrifflichen Korrektur des Wörtchens „dein" nicht sprechen — sie können sie überhaupt nicht sprechen. Auf dem Throne ihres Reiches sitzt weder der lebendige Sohn noch der lebendige Vater; jede wirkliche Lebensbeziehung zu dem persönlichen Gott wird in ihrer Theologie in Frage gestellt — die Ritschlianer können nicht beten; das ist der schwerste Vorwurf, den man dieser Theologie zu machen hat; dieses Urteil ist für eine Theologie das Vernichtungsurteil. Aber ist dies Urteil wirklich begründet?

Bevor wir das nachweisen, müssen wir eins zur Abwehr eines Mißverständnisses mit allem Nachdruck aussprechen, eines Mißverständnisses, das über uns selber den Stab brechen würde. Wir behaupten nicht, daß die einzelnen konkreten Persönlichkeiten unter den Schülern Ritschls nicht beten können; es kommt uns nicht in den Sinn, alle die, welche ja schon von Amts wegen beten müssen, der Heuchelei zu zeihen. Gottlob, es giebt nur zwei Persönlichkeiten, die völlig konsequent sind, die eine ist Gott und die andere der Teufel; die meisten Menschen, auch die Ritschlianer sind zu ihrem Heile inkonsequent. Aber gerade diese Inkonsequenz richtet die Theologie der Ritschlianer; qua Ritschlianer können sie nicht beten. Was in ihren Schriften über das Gebet gesagt wird, besteht im wesentlichen in einer Kritik des wirklichen Gebets, ja, in einer, wenn auch verschleierten Negation desselben. Die erste, auch dem ungeschulten Leser sofort ins Auge springende Daumschraube, die von Ritschl für die Hände des Beters geschmiedet ist, besteht in der Beschränkung des Betens auf das Dankgebet. Das Danken ist nach Ritschl „nicht eine Art neben dem Bitten," sondern „die allgemeine Form des Betens," das Bitten sei nur „eine Modifikation des Dankgebetes." Diese Daumschraube versagt seinem Urheber auch nicht im Blick auf das Mustergebet des Christen, das heilige Vaterunser. Ritschl schreibt: „Näher angesehen ist auch das Gebet des Herrn nichts weniger als das Muster einseitigen Bittgebets. Denn indem die Anrede des Vaters über alle einzelnen Sätze übergreift, so sind alle darin enthaltenen Bitten dem Danke untergeordnet, der den Inhalt der Anrede bildet. Ferner ist der ausgesprochene Wunsch der Heiligung des Namens des Vaters nur der Ausdruck der sicheren Erwartung, daß der Vater überall Dank erfährt. Endlich ist die Bitte um das Brot

des Bedarfes vielmehr Ausdruck des Dankes an Gott, wenn einerseits vorausgesetzt ist, daß Gott die Bedürfnisse des Lebens vor der Bitte um dieselben zu gewähren bereit ist (Matth. 6, 8), andererseits, daß man den Lebensbedarf durch die eigene Arbeit erwirbt."[1])

Was sagt der einfältige Beter unter meinen Lesern zu diesem sublimen exegetischen Kunststück am Leibe des heiligen Vaterunsers, an diesem Gebet für Kinder, für solche, die bitten sollen und können, wie die lieben Kinder ihren lieben Vater bitten, folgend der großen, herrlichen Erlaubnis: Bittet, so wird euch gegeben! Ritschl verändert in sehr unkindlicher Weise diese Erlaubnis in das Gebot: Danket, indem ihr bittet, denn es ist euch gegeben. Das müssen sehr altkluge Kinder sein mit greisenhaften Zügen in ihrem Angesicht, die sich das zuversichtliche Bitten selber so wegraisonnieren können. Da war Vater Luther denn doch ein gutes Stück kindlicher als die spätgeborenen, von des Gedankens Blässe angekränkelten Kinder der Reformation, die sich zwar selber immer wieder als echte Söhne Luthers einführen wollen, aber auf Schritt und Tritt ihren vielgepriesenen Vater mit der That aufs allerschärfste kritisieren. Wenn Luther von seinen Gebeten gesagt hat, daß er sie für stärker halte als den Teufel selbst, so dachte er dabei wahrlich nicht an sein Dankgebet, sondern wußte, daß er sich durch sein Bitten immer wieder von droben einen Bundesgenossen holte, der dann für sein schwaches Kind den altbösen Feind in die Flucht schlug und damit dem bittenden Kinde eine thatsächliche Antwort gab. Doch was geht die Ritschlianer der Teufel an, sie haben denselben längst ins Fabelbuch geschrieben. Aber nicht nur den Teufel, auch den Tod hat Luther aus dem Felde gebetet. Wir denken an jenes berühmte Gebet des Reformators am Bette seines sterbenskranken Freundes Melanchthon, wie Luther da an das Fenster trat und wohl eine Stunde mit seinem Gott rang, so daß Gott ihm „herhalten mußte." Daß Luther sich dieses metaphysischen Schnitzers nicht schämte! Er war eben nicht durch die Schule seiner superklugen Schüler gegangen, darum war er so einfältig, daran festzuhalten, er habe seinen Philippum und Myconium und seine Käthe vom Tode erbeten.

---

[1]) R. u. V. III, 603 u. 609.

Gott erhört Gebet, darum kommt alles Fleisch zu ihm. Das ist eine Erfahrung, die dem Christen so gewiß ist wie sein Atmen. Ja, wir brauchen garnicht an solche Gebetshelden wie Luther zu denken; der einfachste Christenmensch lebt täglich von Gebetserhörungen und weiß von vielen so handgreiflichen Erhörungen zu sagen, daß „das modifizierte Dankgebet" Ritschls bei ihm durchaus nicht verfangen kann; es mutet ihn diese von grenzenloser Erfahrungslosigkeit zeugende Forderung genau so an, wie jenes alte Mütterlein „vor Schleswig an der Pforte" bei ihrem berühmten Nachtgebet durch die klugen Bemerkungen ihres aufgeklärten Enkels berührt wurde. Die fromme Alte wurde eben gar nicht dadurch berührt, sondern sang getrost weiter die ganze Nacht, und ersang sich richtig ihre Mauer. Aber das war ja nur eine Schneemauer — die Folge eines zufälligen Naturereignisses, das mit dem zufälligen Singen der Alten zufällig zusammentraf! Wie häßlich, wie undankbar wir doch raisonnieren können! Wie Gott es anfängt, unsere Bitten zu erfüllen, und sich dabei mit seinen Naturgesetzen auseinanderzusetzen — das wissen wir nicht und brauchen wir nicht zu wissen; daß er aber unsere Bitte mitunter buchstäblich erhört, das wissen wir, und mag die ganze graue Gelehrtenzunft darüber den Kopf schütteln. Darum können wir das Bitten nicht lassen, darum muß es bei unserm unmodifizierten Bitten bleiben; darum wollen wir nicht so tugendhaft sein, bloß immer danke! zu sagen, wie das bei den modernen Bildungsmenschen Mode ist. Wie ist es übrigens mit diesem modernen Dankesagen? Es ist zur bloßen Umgangsphrase geworden, bei welcher kein Mensch sich mehr etwas denkt, bei welcher man es kaum noch erwartet, daß der, dem das Danke gilt, auch nur darauf hört. Es geschieht eigentlich nur um des Dankenden willen; ein gebildeter Mensch sagt nun einmal: Danke!

Auch dem Ritschlschen Dankgebet haftet etwas von dem modernen Dankesagen an. Aus demselben Grunde, aus dem die Ritschlianer nicht bitten, können sie zuletzt auch nicht wirklich danken. Auch ihr Dankgebet hat nur eine Scheinadresse; die Anrede an Gott ist dabei nur liturgische Einkleidung. Die Ritschlsche Schule läßt auch beim Dankgebet nur die moralische Wirkung desselben bestehen; d. h. die Wirkung des Betens an sich selber — das Gebet wird zur Selbsterbauung; es ist „die Erscheinung der Demut und der Geduld, und das Mittel dazu, daß man sich in

diesen Tugenden befestige."[1]) Daß solch moralische Selbsterbauung eine gewiß nicht zu verachtende Begleiterscheinung jedes rechten Gebets ist, wollen wir ja nicht bestreiten, aber diese Begleiterscheinung darf nicht zum Wesen der Sache erhoben werden.

Wenn ein Kind den Vater um etwas bittet und schon während seines Bittens im Aufblick zum Vater durch die dabei im eigenen Herzen sich regende und bei jedem Worte wachsende Zuversicht innerlichst beglückt und befriedigt wird, so ist das gewiß etwas Köstliches, aber doch nur im Hinblick auf den Ausgang, auf den wirklichen Erfolg der Bitte. Wenn der Vater auf die Bitte seines Kindes niemals wirklich antwortete, weder mit Worten noch mit der That, so würde, so könnte das Kind auf die Dauer nicht weiter bitten. Ein Kindesherz lebt nie und nimmer auf die Dauer von Illusionen; es ist vielmehr gefüllt von einem gesunden Realismus, es lebt von Wirklichkeiten und kann ohne solche Wirklichkeiten nicht leben. Wie fehlt doch so völlig in dem Verkehr der Ritschlianer mit Gott der kindliche Realismus, wie ist da doch alles so abgebleicht von dem deutschen Nationallaster, von der das Leben lähmenden Reflexion. Das gilt auch von dem Schüler Ritschls, der nach der Wärme, in welcher er schreibt, und nach seinem jeden Leser anziehenden Streben, andere zu überzeugen und zu begeistern, ohne Zweifel am meisten befähigt ist, auch andere zu verstehen und ihnen gerecht zu werden — ich meine Professor Herrmann. Wohl das bedeutendste Buch dieses Gelehrten trägt den Titel „der Verkehr des Christen mit Gott," und es wird in demselben also gerade das in Frage stehende Thema abgehandelt. Das Kapitel, welches hier zunächst in Betracht kommt, hat die Überschrift: „Unser Verkehr mit Gott." Viel Schönes und Beherzigenswertes wird in diesem Kapitel auch über das Gebetsleben gesagt. So wird unter anderm immer wieder mit großem Nachdruck hervorgehoben, daß nur der Gläubige in Wahrheit beten kann; daß man nur dann im richtigen Gebete stehe, wenn man an Gott selbst Freude hat und nicht etwa nur an Gottes Gaben.[2])

Wer das Gebet in Jesu Namen als sein höchstes Vorrecht zu üben weiß, der wird den angeführten Herrmannschen Sätzen freudig zustimmen. Auch unter dem, was Herrmann zur Erklärung

---

[1]) R. u. V. III, 610.

[2]) S. 283.

des Wortes: „Betet ohne Unterlaß!" sagt, ist viel Gutes, vieles, was der entschiedenste Gegner der Ritschlschen Theologie unbedenklich annehmen und sich zur inneren Bereicherung dienen lassen kann. Aber die Hauptsache — das, was der Lebensnerv ist in unserm Verkehr mit Gott, die reale Wirkung unsers Gebets außerhalb unsers eigenen Herzens, vor dem Throne, im Herzen Gottes — diese Hauptsache fehlt auch Herrmann. Man hat beim Lesen des Kapitels die Empfindung, als leide der Schreiber selber unter dem, was ihm fehlt, als ringe er selber innerlich mit seinem Mangel, ohne denselben doch überwinden zu können, als fühle er die Ritschlsche Daumschraube an der eigenen Gebetshand und könne sich doch nicht entschließen, dieselbe wegzuwerfen. Herrmann muß es zugeben, daß der Glaube, wenn er nicht ein bloßes Spiel mit Gedanken von Gott sein soll, sich zum Gebet gestalten muß, und macht dann wieder doch sein eigenes Zugeständnis sofort illusorisch, indem er hinzufügt: „Wenn das Gebet nicht ein Spiel der Phantasie oder eine sinnlose Arbeit sein soll, so muß es eine Anwendung des Glaubens auf den bestimmten Moment sein."[1]) Das ist doch ohne Zweifel ein qualvoller Zirkel. Herrmann geht selbst so weit, die Bitte des Christen um natürliche Güter zu billigen, indem er von dem Verbieten solcher Bitte mit Recht sagt: „Diese vermeintliche Verklärung des Gebets wäre eine Entleerung,"[2]) und indem er sich dabei Luthers Wort aneignet: „Hast du einen Mangel oder Not, so dich drücket, so rufe nur zu ihm, und thue den Mund getrost auf, wie ein Kind gegen seinen Vater, welcher ihm läßt alles gefallen, was das Kindlein thut, so sichs nur zum Vater hält." Doch schon nach wenigen Zeilen knebelt das Kind in Herrmann sich selber den zu solcher Bitte geöffneten Mund, indem er die reale Wirkung dieses Kindergebets in ein altkluges Sich-selbst-Moralisieren auflöst. Wenn wir uns mit dem, was uns wirklich bedrückt, an Gott wenden, so bewirke das Vertrauen, das er in uns hervorruft, eine Entlastung unsers Innern.[3]) Nicht wahr, das sind Daumschrauben. Was würden wir doch zu einem Vater sagen, der von seinem hungrigen Kinde um Brot gebeten wird, und ihm noch

---

[1]) S. 279.
[2]) S. 281.
[3]) S. 282.

weniger als einen Stein gäbe — nämlich nichts; der sein hungerndes Kind wegschicken würde mit den Worten: Vertraue nur! So thun wohl heuchlerische Menschen, wie sie im Jakobusbrief beschrieben werden; von unserm Vater im Himmel haben wir etwas anderes zu erwarten.

„Wer einem traurigen Herzen Lieder singt, das ist wie ein zerrissenes Kleid im Winter," heißt's in den Sprüchen Salomonis. Solche zerrissene Kleider giebt Gott seinen bittenden Kindern nicht. Der die Lilien auf dem Felde kleidet, der hat auch für uns Kleider die Fülle, und er giebt sie uns, wenn wir ihn bitten. „Ihr bittet und krieget nicht, darum daß ihr übel bittet." Auch Herrmanns Verkehr mit Gott fällt trotz aller Gegenanstrengungen zuletzt doch unter dieses Urteil; und wird denn auch stoisch acceptiert. Herrmann bleibt im Bannkreis seines menschlichen Meisters stehen, wenn er wie dieser seine Erfahrung dahin zusammenfaßt, daß ein Verkehren nicht mit einem Phantasiebilde von Gott, sondern mit dem wirklichen Gott nur so von statten gehe, daß man sich durch ihn zu einem neuen, im tiefsten Lebensbedürfnis befriedigten Menschen machen läßt. Die Regung dieses neuen, mit dem Bewußtsein seines göttlichen Ursprungs verbundenen Lebens sei Verkehr mit Gott.[1])

Der Verkehr mit Gott besteht nach diesen Sätzen Herrmanns lediglich in dem irgendwie und irgendwann und irgendwo entstandenen Bewußtsein, daß man durch Gott ist, was man ist.

Dem Christen steht es nach Herrmann fest, „daß er ins Leere schweift, wenn er außerhalb seiner geschichtlichen Wirklichkeit, in dem Bereiche seiner Phantasie Gott zu finden und zu erfassen sucht."[2]) Sieht man von der kritischen Farbe dieser Behauptung ab, so sagt dieselbe nichts weniger als dieses, daß der Christ nur in den bereits geschehenen Thatsachen des Diesseits nach Gott zu suchen hat, daß er aber seine Hand nicht bittend ausstrecken darf nach einer Thatsache, die erst als Antwort auf die Bitte geschehen soll. Das hieße, sich in den Bereich der Phantasie begeben. „Der Christ ergreift Gott, weil er von ihm ergriffen ist," „die von der Not abgepreßte Bitte, und die aus dem Wunsch des bedrängten Menschen erzeugte Vorstellung, daß ein allmächtiger Gott die

---

[1]) S. 20.

[2]) S. 165.

Kette der Ursachen und Wirkungen zerreißen werde, sind nicht die Bestandteile, aus denen ein christliches Gebet entsteht."[1]) „Es hat also keinen Sinn, daß der Verkehr des Christen mit Gott mit einer Bitte beginnen soll."[2]) Auch Herrmann ist ein Vertreter des „modifizierten Dankgebets." Jedes Gebet, das nicht ein wesenloses Rufen ins Leere ist, muß nach Herrmann in seiner Tiefe Dank und Lob des allmächtigen Gottes sein, dessen Liebe den Weg zu uns gefunden hat, ehe wir ihn suchten. „Jedes Gebet ist in erster Linie Dankgebet, auch wenn es die Form der Bitte hat."[3])

Auf diesem abschüssigen, trotz aller scheinbaren religiösen Wärme dennoch von der irrlichterierenden natürlichen Vernunft gebahnten Wege kommt Herrmann schließlich zu der Umkehrung des Lutherschen Satzes: „Ein rechter Glaube ist nichts anderes denn eitel Gebet." Herrmann macht aus dieser köstlichen Wahrheit die ins Nichts zerfallende Abstraktion: Ein rechtes Gebet ist nichts anderes als eitel Glaube. Ja, er schreibt's mit dürren Worten: „Das innerliche unablässige Gebet ist der Glaube selbst als die stete Richtung des Herzens auf Gott, die auch inmitten der Arbeit festgehalten wird. Aus diesem Glauben, der ein wirkliches Leben in Gott ist, tritt bei gegebenem Anlaß die besondere, die Arbeit unterbrechende Gebetsrede in Dank und Bitte hervor." Das von mir unterstrichene Wort zeigt uns, welch ein trauriges Endergebnis die Ritschlsche Daumschraube auch bei Herrmann zuwege gebracht hat. Unser Gebet ist zur Gebetsrede geworden, zu einer stimmungsvollen, aber zuletzt doch überflüssigen Deklamation. Die Anrede bei solcher Deklamation ist bei einer nüchternen kritischen Beurteilung zuletzt eine unwahre Phrase. Darum weg mit solcher Phrase! Nichts ist verhängnisvoller, nichts verwerflicher als die fromme Phrase. Möchten die Ritschlianer den Mut besitzen, willig damit aufzuräumen; es wäre ein Großes damit gewonnen, auch für die gegenseitige Verständigung.

Diese Überzeugung, diese ernste Bitte wird aufs höchste in uns gesteigert, wenn wir die andere Seite im Verkehr des Christen mit Gott anschauen, wie uns dieselbe von Herrmann dargestellt

---

[1]) S. 166.
[2]) ebenda.
[3]) S. 280.

wird. Wer die ganze Eigenart der Ritschlschen Theologie in ihrer fascinierenden Gewalt auf sich wirken lassen will, der muß das Kapitel des Herrmannschen Buches lesen, welches die Überschrift: „Der Verkehr Gottes mit uns" trägt; und es gehört ein im biblischen Christentum gestähltes Herz dazu, um die Sirenenstimmen, die hier erklingen, überall als solche zu erkennen und sich von ihrem Banne freizuhalten. Der Verfasser hat Töne für allerlei Leute; der mystische Gefühlschrist, der geniale Pantheist, der praktische Moralist, aber auch der nach Thatsachen dürstende Realist und selbst der gläubige Theist — sie alle finden Berücksichtigung und etwas, was sie anziehen und festhalten will; und doch — dies schreibe ich nach reiflicher Überlegung und in gewissenhafter Überzeugung — doch ist zuletzt, bei Licht besehen, alles eine große, dem Urheber freilich nicht bewußte Phrase, ein schönes Nichts. Was hilft die energische Behauptung Herrmanns, daß er nicht nur an Lehren glaube, nicht nur an Ideen hafte, sondern daß Gott sich ihm durch eine Thatsache zu erkennen gebe.[1]) Was trägt es aus, daß Herrmann die konkrete Wirklichkeit für sich und sein geistliches Leben in Anspruch nimmt,[2]) daß er mit aller Verve erklärt, das, worauf der gläubige Mensch seine ganze Existenz setzen will, könne er sich nicht lediglich von andern Menschen geben lassen,[3]) Jesus selbst müsse uns zu einer realen Macht werden,[4]) und in Jesu würden wir von Gott ergriffen; durch Jesum hätten wir nicht nur einen mit Beweisen und Autoritäten gestützten Gedanken von Gott, sondern den lebendigen Gott selbst, so allein ständen wir auf Felsengrund.[5]) Was frommt das alles, wenn doch Herrmann wieder jede behauptete Realität mit eigener Hand auflöst, sodaß es für uns geradezu unmöglich ist, mit etwas anderm zu erwidern als mit dem Faustschen Satze: „Die Worte hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube." Was ist denn das für eine Thatsache, von welcher Herrmann redet? 1. das geschichtliche Personenleben Jesu. Aber das ist ja doch eine Thatsache der Vergangenheit, die zunächst nur durch den Bericht der Augenzeugen

---

[1]) S. 48.
[2]) S. 52.
[3]) S. 56.
[4]) S. 61.
[5]) S. 84 u. 85.

zu uns gelangt ist. Die als Offenbarung auftretende äußere **Mitteilung** über Gott allein kann aber nach Herrmanns eigenem Urteil „lediglich die friedlose Frömmigkeit begründen, die nicht durch die befreiende That Gottes, sondern durch ihre eigene Anstrengung lebt."[1]) Wie wird denn nun aber das geschichtliche Personenleben Christi zur befreienden That Gottes in der Gegenwart? Die Abstraktion muß helfen. Herrmann macht aus dem geschichtlichen Personenleben Christi 2. „das innere Leben Christi," und stellt damit sein eigentliches christologisches Dogma hin. Wo „das innere Leben" des Menschen Jesus heute auf die Gemüter wirket, da wird nach Herrmann „das Evangelium gepredigt."[2]) Da haben wir die große Thatsache, von welcher so viel Rühmens gemacht wird.

Was ist's denn um diese Thatsache, und wie wirkt dieselbe heute?

Die Ritschlianer können das Fragen nicht leiden, auch Herrmann nicht. Auf die Frage nach dem Wesen des „inneren Lebens Christi" refusiert Herrmann mit der bescheidenen Erklärung, er könne nicht predigen wie Robertson oder H. Hoffmann. Sonst würde er sich beeilen, der Gemeinde als Prediger das Beste zu geben, das ihr gegeben werden kann, nämlich so von Jesus zu reden, daß sein Bild in der Seele des Hörers lebendig und kräftig werden müßte. Die Aufgabe eines akademischen Theologen sei eine bescheidenere 2c.[3])

So muß denn der Leser sich auch bescheiden. „Das innere Leben Christi" bleibt ein Vakuum, und daraus erklärt sich mir der eigentümliche Reiz dieser Theologie. In einen leeren Raum kann jeder hineinlegen, was er will. Will man darum Anhänger haben, so gewähre man leeren Raum und locke mit allen Mitteln, mit tausend Versprechungen bis an den Rand jenes geheimnisvollen Etwas. Ein erschöpfendes Bild des inneren Lebens Jesu kann Herrmann nicht geben, wie er selber eingesteht.[4]) Dieses „innere Leben Christi" macht — das liegt auf der Hand — auch alles über den geschichtlichen Jesus Gesagte illusorisch. Das ist ja eben die Frage, was an jenem geschichtlichen Personenleben der ewige

---

[1]) S. 48.
[2]) S. 67.
[3]) S. 90.
[4]) S. 92.

Kern ist; und wenn's doch nur auf diesen Kern für uns ankommt, wozu überhaupt noch das geschichtliche Personenleben? Doch so leicht läßt Herrmann sich nicht in die Enge treiben. Die Sache wird nun ganz mystisch. Das innere Leben Christi soll ja eine Thatsache sein, die — wie einst im geschichtlichen Jesus, so heute in anderer Erscheinungsform wirksam ist. Ist's vielleicht der lebendige Gott, ist's der heilige Geist, durch welchen jenes „innere Leben" heute in uns wirksam gemacht wird? Herrmann weist uns in die Gemeinde. Hier wirke jenes geheimnisvolle Leben, jener ewige Inhalt des Lebens Jesu noch heute fort. In der Gemeinde eben würden wir von diesem Inhalt ergriffen. „Nur in seiner Gemeinde" — so schreibt Herrmann — „konnte sich ein Bild seines inneren Lebens erhalten. Aber auch das Verständnis dieses Bildes wird uns nur dadurch erschlossen, daß wir mit Menschen zusammentreffen, an denen es seine Wirkung gethan hat." Wir verstehen: das Bild des geschichtlichen Jesus reflektiert sich in der Gemeinde; Herrmann konstatiert ein ununterbrochenes Fortwirken des „inneren Lebens Jesu" bis in unsere Tage. Dieses Fortwirken wird in starken, mystischen, fast pantheistisch klingenden Ausdrücken verherrlicht. Das innere Leben Jesu ist das göttliche Leben, das sich durch die Generationen der Gemeinde reflektiert hat. Wer sich dem „inneren Leben Jesu", wie es in der Gemeinde noch heute lebt, mit ganzem Herzen hingiebt, der wird dabei, nein, eben dadurch von Gott ergriffen, und das ist seine Seligkeit. Das göttliche Petschaft, wie es sich einmal in dem christlichen Urtypus, in Jesus von Nazareth ausgeprägt hat — es prägte sich in immer neuen Individuen aus bis heute. Aber wozu denn der Rekurs auf den geschichtlichen Jesus? Daß auch die Ritschlianer dieses Geschichtsbildes nicht entraten können, beweist, daß ihre Theologie doch nicht aus pantheistischer Wurzel wächst; daß sie vielmehr jenes „innere Leben Jesu" aus dem geschichtlichen Leben Jesu abstrahieren. Ja, dieses Abstraktum ist im letzten Grunde das Haupt des Ritschlschen Gottesreiches. Vom Walten eines persönlichen Gottes unter uns, vom Wirken eines persönlichen heiligen Geistes in der Gemeinde weiß auch Herrmann nichts zu sagen; vielmehr will er uns verbieten, davon zu zeugen. Die Kirche sei „nicht die Hülle geheimnisvoller Erlösungskräfte, die uns erretten sollen, indem wir sie erleiden." Er schreibt: „Wir haben kein Recht, uns geheimnisvolle Kräfte hinzuzudichten,

durch die Jesus die Erlösung bewirke. Sondern er selbst ist uns gemacht zur Erlösung . . . Jene Lehre von geheimnisvollen Erlösungskräften, die von Christus ausgehen sollen und eben deshalb nicht er selbst sind, ist uns völlig gleichgültig. Denn sie kann die Probe ihrer Wahrheit nicht ablegen; sie bleibt eine bloße Behauptung, wie deren viele in einen leeren Kopf gehen."

Den nicht gerade feinen Schluß dieses Sermons hätte Herrmann sich ersparen sollen; denn ihm selber ist zunächst eine kleine Kopflosigkeit passiert. Er ist gänzlich aus der Rolle seiner Erkenntnistheorie gefallen, nach welcher man bekanntlich einen Gegenstand nur in seinen Funktionen hat. Wie kann Herrmann danach sich auf das Selbst Christi zurückziehen und seine Gegner deshalb schelten, weil sie von Wirkungen reden, die von Christus ausgehen. Doch die Wirkungen würde sich Herrmann wohl gefallen lassen, wenn es nur nicht geheimnisvolle Wirkungen wären.

Das wichtigste an dem Herrmannschen Satze ist für die Kritik dieses, daß das Reden von dem Selbst Christi darin eine ganz blasse Phrase ist. Wir haben gesehen, wie Herrmann den lebendigen Jesus in den geschichtlichen Jesus und in „das innere Leben Jesu" auflöst. An geheimnisvolle Kräfte darf nach dem Obigen beim „inneren Leben Jesu" nicht gedacht werden. Ja, was bleibt denn eigentlich übrig für das gegenwärtige Selbst Christi? „Der persönliche Geist" verkehrt nach Herrmann mit uns „durch Erweisung seines inneren Lebens." — „Wenn er uns seine Gesinnung fühlen läßt, fühlen wir ihn selbst."[2]) Ist das nicht eine wahrhaft geheimnisvolle Begriffskonfusion? Kann man sich faustdickere Widersprüche denken? Hätte sich Herrmann seine Entrüstungsrede für „das Selbst Christi" nicht ersparen sollen? Die Ritschlianer haben keine Ahnung von dem Wesen eines persönlichen Verkehrs mit Gott, mit dem lebendigen Gott. Das erste in unserm Verkehr mit Gott, und das allergewisseste ist die Erfahrung eines durchaus individuellen, von dem ganzen Tohuwabohu der Ritschlschen Geistesfluten sich scharf abhebenden und eben dadurch als Persönlichkeit sich erweisenden Gottes. Wir verkehren nicht nur mit der Gesinnung Gottes, die wir uns irgendwie aus der Geschichte herausdestilliert haben, nein wir verkehren

---

[1]) S. 156.
[2]) S. 151.

mit Gott selber, so real wie man eben nur mit einer wirklichen, außer uns existierenden Persönlichkeit verkehren kann. Mit der Gesinnung meines Freundes kann ich sehr wohl auch dann noch verkehren, wenn der Freund gestorben ist, aber auch Herrmann wird nicht den Mut haben, das einen persönlichen Verkehr zu nennen. Herrmann liebt den Ausdruck „persönliches Verhältnis mit Gott“ nicht, weil ihm dieser Begriff gänzlich unklar ist,[1]) woran ja mit die konfuse Ritschlsche Erkenntnistheorie schuld ist. Daß persönliches Leben substantielles Leben ist, d. h. ein Leben, dessen Funktionen an ein festes Ich-Zentrum gebunden sind, und daß eben solches Leben auf uns einwirkt, wenn wir mit Gott verkehren — davon ahnen die Ritschlianer nur wenig. Gerade im Herrmannschen Verkehr des Christen mit Gott haben wir es mit undefinierbaren Kräften zu thun, da fluktuiert es hin und her in schillernden, schäumenden Wogen, und alle Dämme für Kopf und Herz sind eingerissen; „der geschichtliche Christus“ ist nur ein scheinbarer Damm. Ja, Herrmann kann bei seiner Position nicht einmal das Recht des Glaubens an einen persönlichen Gott irgendwie reell nachweisen; dieser Gottesbegriff ist rechtlos übernommen. Noch viel weniger kann er von einem heute persönlich wirksamen Christus sagen, und er gesteht auch freimütig ein, keine wirkliche Beziehung zu dem „erhöhten Christus“ zu haben. Dazu fehlten ihm „die Visionen, in denen im Neuen Testament allein Antworten des erhöhten Christus auf das Anrufen der Seinen vorkommen.“[2]) Trotz dessen wagt Herrmann alle die, welche von einem persönlichen Verkehr mit dem erhöhten Herrn reden, des Subjektivismus zu zeihen und gegen diese Subjektivisten mit seiner „objektiven Thatsache“ zu kämpfen. Und wir Pastoren sollen nun gar den in unserm Subjektivismus hart gebundenen Seelen die Fesseln abnehmen, damit sie zur Freiheit Herrmanns gelangen. Sonst hielten wir diese armen Seelen in ihrem Gefängnis fest. Das aber sei nicht das Amt der Kirche, „sondern das Amt des Höllenhundes“ (sic!)[3]) Bei so plumpen Invektiven lüftet sich urplötzlich der fromme Schleier, der die Herrmannsche Irrlehre deckt, und die unheimlichen Züge des Unglaubens werden sichtbar. Der natürliche Mensch will gar zu gern fromm sein auf

[1]) S. 155.
[2]) S. VI.
[3]) S. 86.

eigene Faust; eine Frömmigkeit nach dem Rezept: „Wer darf ihn nennen und wer bekennen: ich glaube ihn; Name ist Schall und Rauch umnebelnd Himmelsglut, Gefühl ist alles“ — solch eine Frömmigkeit gefällt auch dem alten Menschen ganz wohl. Nur das Gebundenwerden an die festen Wirklichkeiten des Glaubens, an die nicht nachgebenden Seile in der Hand der ewigen Autorität läßt sich unser Fleisch und Blut nicht gefallen. Da heißt's noch heute: Laßt uns zerreißen ihre Bande und von uns werfen ihre Seile! Aber der im Himmel wohnet, lachet ihrer. Wir stehen in seinem Dienst und nicht im Dienste einer vagabundierenden Religionsphilosophie. Darum müssen wir auch beim Zorne Herrmanns weiter predigen, wie wir gepredigt haben, zeugen von dem lebendigen, persönlich mit uns verkehrenden Gott, so wie auch die Apostel Jesu von diesem Gott gepredigt haben. Man denke sich eine Predigt der Apostel nach dem Rezepte Herrmanns. Man mache einmal eine Probe, und setze etwa in der Pfingstpredigt Petri überall da, wo von den Thatsachen des Heils, von den Werken des persönlichen Gottes geredet wird „das innere Leben Christi“ oder dem ähnliches an die Stelle.

Was die Zuhörer des Apostels wohl dazu gesagt hätten? Ich glaube, sie hätten kein Wort in dieser Predigt verstanden; sie wären nach Hause gegangen mit dem Urteil: die Leute wissen selber nicht, was sie reden. Das ist uns alles viel zu subtil und nebelhaft.

Ist der Herrmannsche „Verkehr des Christen mit Gott“ wirklich im Sinne dessen, der gesprochen hat: „Ich preise dich, Vater und Herr Himmels und der Erde, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast, und hast es den Unmündigen offenbaret.“? Ritschl hat bekanntlich die Bemerkung gemacht, der Glaube an Christum könne nur in reiferem Lebensalter erwartet werden.[1]) Ja freilich, wenn der Christus des Glaubens „das innere Leben Jesu“ wäre, dann könnte man einem Kinde solchen Glauben noch nicht zumuten. Nur daß der große Kinderfreund so ganz anderer Meinung ist. Wir sollen werden wie die Kinder, denn solcher ist das Reich Gottes. Das Ritschlsche Reich Gottes ist nicht für Kinder; denn es ist ein Vaterhaus ohne Vater, ein Haus, wo von einer wirklichen Zwiesprache zwischen Vater

[1]) R. u. V. III, 563.

und Kind nichts zu finden ist. Auch „der liebe Heiland“ ist nicht da. Über der Hausthür aber steht ein Hausspruch, der verzweifelte Ähnlichkeit hat mit der Inschrift auf jenem „dem unbekannten Gott“ errichteten Altar der Athener: „Das innere Leben Jesu.“ — Sollen wir in solchem Hause Kindergottesdienst halten? Nein, da wollen wir selber nicht Gottesdienst halten. Wir stehen vor unserm Gott genau so wie unsere Kinder und hoffen auf diesem Standpunkte zu bleiben bis in alle Ewigkeit. Wir stehen mit dem himmlischen Vater auf du und du, wir wissen, daß gerade für den Verkehr des Christen mit Gott das gilt, was ein durch seine Kindlichkeit großer Mann in anderer Beziehung gesagt hat: „Was nicht per Du geht, das ist perdu!“ Wir haben einen lebendigen, einen regierenden, einen unter uns gegenwärtigen König. „Mein Reich!“ so spricht er zu uns, so erweist er es uns täglich und stündlich. Wir aber beugen die Kniee und beten: „Dein Reich komme!“ Aber wenn unser Heiland sagt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt,“ so verurteilt er den Reichsbegriff Ritschls nicht nur durch das besitzanzeigende Fürwort, durch das Wörtchen „mein“, sondern auch durch das, was er von diesem seinem Reiche aussagt, nämlich: daß es nicht von dieser Welt sei. Dem Ritschlschen Reiche Gottes ist das Diesseits auf die Stirn geschrieben, und davon hat uns ja auch schon das bisher Besprochene überzeugt. Schon der Herrmannsche Verkehr des Christen mit Gott hat uns gezeigt, daß dort die Brücke zwischen dem Diesseits und Jenseits abgebrochen ist. Diese Thatsache tritt nun aber in besonderer Klarheit vor uns hin, wenn wir genauer zusehen, was die Ritschlianer eigentlich in ihrem Reiche Gottes suchen und finden. Dabei wird sich uns auch das Bild „des inneren Lebens Jesu“ ein wenig mehr entschleiern.

Wir haben bereits zu Anfang dieses Kapitels gesagt, was wir im Reiche Gottes suchen. Nichts anderes als die persönliche Gemeinschaft mit Gott. Wir wollen mit dem zusammen sein, unter dem leben, dem dienen, von dessen Angesicht wir durch die Sünde vertrieben waren. Etwas Höheres giebt es für uns im Reiche Gottes nicht als das „Abba, lieber Vater“ durch Christum, in der Kraft des heiligen Geistes. Alles andere im Reiche Gottes verhält sich zu dem einen nur wie das Mittel zum Zweck, oder wie die Wirkung zur Ursache. Wenn wir an die drei großen Reichstugenden denken, in deren Kreis sich unser

Christenleben täglich bewegt — an Glaube, Liebe und Hoffnung, so ist der Glaube das Herz, aus welchem das ganze Leben quillt und in beständigem Kreislauf zu ihm zurückkehrt, die Liebe der die Glieder belebende Blutumlauf, und die Hoffnung das in solchem Umlauf sich vollziehende Wachstum, das Heranreifen zu dem völligen Mannesalter, in welchem das Herz den Höhepunkt seiner Herrschaft im Leibe erweist. Ohne Bild geredet: Der in dem lebendigen Herrn ruhende Glaube ist das eigentliche Leben des Christen, die Liebe ist die beständige Manifestation dieses Lebens, und die Hoffnung das Ziel, dem dieses Leben zustrebt. Alles ist persönlich orientiert. Wir lieben die Brüder, weil Jesu Liebe uns täglich dazu antreibt, weil wir in den Brüdern den Herrn wiederlieben; und wir hoffen, weil wir den schauen wollen, dessen Angesicht wir jetzt nicht sehen. Ja, erst im Schauen vollendet sich für uns das Reich Gottes — Leiblichkeit ist und bleibt uns das Ende der Wege Gottes. Dem Reiche Gottes der Ritschlianer fehlt zunächst gänzlich dieser Hoffnungscharakter. Ihre Theologie hat keine Eschatologie; sie streicht den Schluß des zweiten und dritten Artikels. Wenn Paulus Lust gehabt hat, abzuscheiden und bei Christo zu sein, wenn er und alle seine Mitapostel sehnsüchtig nach der Wiederkunft ihres geliebten Meisters ausschauten, wenn die Kirche der Urzeit mit besonderer Glut das „Komm, Herr Jesu!" betete, so ist das für einen normalen Ritschlianer ungesunde Schwärmerei. Das Interesse der Ritschlschen Reichsbürger ist völlig in das Diesseits gebannt, in die Gegenwart; sie stehen durchaus unter dem Zeichen des Erdgeistes. „Das Drüben kann sie wenig kümmern. — Aus dieser Erde quellen ihre Freuden, und diese Sonne scheinet ihren Leiden." Aber was suchen sie denn zuletzt in den Freuden und Leiden des diesseitigen Lebens? Als Letztes nicht die Gemeinschaft mit Gott, wie sie der Glaube gewährt, und auch nicht die Gemeinschaft mit den Brüdern, wie sie in der Liebe gründet und wurzelt.

Das Letzte, was in der Ritschlschen Reichstheologie erstrebt wird, ist nichts anderes als das, wodurch der vom Zeichen des Erdgeistes entflammte Doktor Faust zu dem Ausruf getrieben wird: „Ich fühle Mut, mich in die Welt zu wagen, und in des Schiffbruchs Knirschen nicht zu zagen." Dieser Ausruf offenbart uns den letzten motorischen Nerv der Ritschlschen Theologie. Ihr ganzer wissenschaftlicher und religiöser

Apparat mit all seinen Negationen und Positionen, er wird von dem einen Nerv in Bewegung gesetzt. Auch die mystische Glut Herrmanns dient schließlich nur dem einen: Wie kommt's zu einer inneren Erhabenheit, zu einer unüberwindlichen Herrschaft des Menschen über die Welt?

Alle andern Fragen sind Unterfragen zu der einen Hauptfrage. Die Ritschlsche Reichstheologie ist ein System der Weltherrschaft. Mit dem Belege dieser Behauptung findet unsere kritische Arbeit ihren Abschluß.

„In allen Religionen wird mit Hilfe der erhabenen geistigen Macht, welche der Mensch verehrt' die Lösung des Widerspruchs erstrebt, in welchem der Mensch sich findet als Teil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen."[1]) Dieser religionsphilosophische Satz Ritschls ist auch das letzte Thema seiner Theologie. Weil das Christentum mit seiner Versöhnung im Ritschlschen Sinne wie keine andere Religion hinweghilft über das Welträtsel, weil sie durch das Vertrauen, welches sie dem von Christo ergriffenen Menschen einpflanzt, diesen Menschen innerlich wappnet gegen alle Unbill des Lebens, auch gegen die rohen Zufälle der Naturgewalten — darum ist sie die Religion der Religionen. „Der einzelne Mensch ist mehr wert als die ganze Welt." Dieses Lieblings-Paradoxon der Ritschlschen Schule zeigt uns die Quintessenz ihrer Theologie. Dieser Satz ist aber nicht im Sinne der Weltverneinung, sondern vielmehr in dem der Weltbejahung, der Weltbeherrschung gemeint. Der Gedanke der Weltverneinung, wie er in der Überschrift dieses Kapitels vor dem christlichen Gewissen steht, und wie er in der Mahnung, unser Fleisch samt seinen Lüsten und Begierden zu kreuzigen, für das tägliche Leben des Christen seine hohe Bedeutung hat — dieser Gedanke wird von den Ritschlianern nur sehr mit Vorbehalt toleriert. „Weltverneinung haftet am Christentum nur soviel, als zur Weltbeherrschung gehört" lehrt Ritschl, und Herrmann stimmt dem zu, wenn er auf Luther sich stützend, gegen „die katholische Art der Weltflucht" mit großer Energie polemisiert.[2]) Gewiß sind auch

[1]) R. u. V. 189.

[2]) „Der Verkehr des Christen mit Gott" S. 212 ff.

wir der Meinung, daß es eine sehr verkehrte Weltflucht giebt, und sind weit entfernt, das Ideal des Einsiedlers zu acceptieren; aber es giebt doch eine durchaus notwendige tägliche Weltflucht, und diese kann und muß unter Umständen gehen bis zu einer heiligen Grausamkeit gegen das, was einem das liebste ist auf Erden, ja, gegen sich selbst. (Vgl. Matth. 5, 29 u. 30; 10, 28.) Das Kreuz bleibt doch des Christen Ehrenzeichen, das Martyrium ist des echten Glaubens Feuerprobe. „Gieb, daß ich hier alles nur achte für Kot und Jesum gewinne — dies Eine ist not!“ Diesem echt evangelischen Verse wird ein Ritschlianer kaum von Herzen zustimmen. Das ist ihm zweifelsohne ein Geistesprodukt mönchischer Weltflucht.

Wir sehen die Welt nur als ein Mittel zum Zweck unserer Gottesgemeinschaft an und begrüßen darum auch die Leiden dieser Zeit als willkommene Zuchtmittel zur Reinigung unserer so leicht mit Weltliebe sich mischenden Gottesliebe. Alles, was in der Welt uns von dem lebendigen Gott scheiden will, muß in den Tod gegeben werden. Die Welt ist uns der Weg, Gott ist uns das Ziel. Bei den Ritschlianern ist das Verhältnis geradezu umgekehrt. „Der rechte Gottesdienst“ — so schreibt Herrmann — „ist das Leben in der „Freiheit eines Christenmenschen.“ Eine Hinwendung zu Gott, die nicht zugleich eine neue Verwertung dessen einschließt, was wir in der Welt erfahren und sind, richtet sich nicht auf den in Christus offenbaren Gott, sondern auf den verborgenen Gott der Mystik. Das ist also eine Frömmigkeit, der in der evangelischen Kirche niemand anheimzufallen braucht.“ Nach unserer Erfahrung besteht „die Freiheit eines Christenmenschen,“ wie Vater Luther sie uns neu gelehrt und vorgelebt hat, in der Freiheit der Kinder Gottes. Weil wir das höchste Kleinod besitzen — den Frieden eines in Gott ruhenden Herzens, darum liegt die Welt mit ihrer Lust und ihrem Leid unter unsern Füßen. Alle Weltfreuden verblassen vor der einen unaussprechlichen Freude, die niemand von uns nehmen kann: „Ich bin bei Gott in Gnaden!“ und alle Leiden dieser Zeit sind nicht wert der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbaret werden und schon geoffenbaret ist. Bei unserm Freiheitsleben ruht der Blick durchaus auf dem, der uns befreit hat. Die Ritschlianer haben in ihrem Freiheitsgefühl die Welt im Gesichtspunkt, sie wollen ihre Freiheit in ihrer Herrschaft über die Welt genießen, und Gott soll dazu ihr Bundesgenosse sein. Wir freuen uns unsers Gottes in und trotz der

Welt, die Ritschlianer freuen sich der Welt durch und — wenn wir an die Sünde und der Sünde Sold denken — trotz Gott. Ritschl muß zugeben, daß die Weltherrschaft, zu welcher das Christentum den Menschen anleitet, nicht im empirischen Sinne gemeint sei, daß die Herrschaft der Gläubigen über die Welt ihre Grenzen habe.[1]) Ja, an den ehernen Grenzwällen des Weltübels zerschellt doch schließlich die ganze Ritschlsche Reichsherrlichkeit; und es klingt wie bittere Selbstironie, wenn der ehrliche Bender schreibt: „Mögen diese Persönlichkeiten als Götter unter den Menschen gewandelt haben, mögen sie Stürme und Wogen beschwichtigt, Kranke geheilt, Tote erweckt haben. Nach wie vor geht das Übel seinen ehernen furchtbaren Gang durch die Welt.“[2]) Trotz dessen bleibt Ritschl dabei, daß die laetitia spiritualis (die geistliche Fröhlichkeit) nichts anderes sei als das Lustgefühl, das sich für den Christen mit der Herrschaft über die Welt verbinde. Außerhalb jener Ausübung der Weltherrschaft sei kein Ort für Gewißheit der Rechtfertigung im Glauben zu ermitteln. Eine Gehörhallucination dieses Inhalts (darunter ist der Trost gemeint, den der heilige Geist uns durch sein Wort zuspricht) ist für Ritschl sehr gleichgültig.[3]) Nehmen wir die Ritschlsche Lehre von der Weltherrschaft des Christen von ihrem hohen und reich verzierten Sockel herunter, so bleibt nicht sehr viel mehr übrig als der Vorsehungsglaube des alten Rationalismus. Gott ist nach diesem Glauben zu nichts anderem da, als uns den Weg durch diese Welt zu bahnen und dadurch seinen Menschenkindern einige Lustgefühle zu verschaffen. Geht es aber einmal trotz alledem schief, stößt man trotz der göttlichen Procura an die Grenzen seiner Weltherrschaft, nun so muß man sich über diese schlechte Empirie innerlich erheben und auf bessere Zeiten warten. Wie man auf diesem grenzenlos lückenhaften Wege das hohe Ziel erreichen kann, das den Ritschlianern vorschwebt, nämlich: ein Ganzes zu werden, das vermag ich nicht zu fassen. Da geben unsere „Gehörhallucinationen“ uns denn doch eine bessere und gleichmäßigere laetitia spiritualis — dieselbe, in welcher Paulus triumphiert: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben ꝛc. mag

---

[1]) III, 574 u. 580.

[2]) Bender, „das Wesen der Religion ꝛc.“ S. 219.

[3]) R. u. V. III, 167.

mich scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn."

Doch das Verhängnisvollste bei den Weltherrschafts-Gelüsten der Ritschlianer ist die Thatsache, daß Gottes Ehre darunter leidet, indem dabei aus dem souveränen Herrscher ein bloßer Lückenbüßer wird. Hier ist der Ort, auf den Ritschlschen, durch drei Punkte bestimmten Kreis zurückzukommen. Mit brutaler Offenheit bekennt Bender die Verschiebung des Zentrums in die Peripherie. Ihm ist die zentrale Frage der Religion nicht die Frage nach Gott, sondern die Frage nach dem Menschen. Er läßt die Religion aus dem Selbsterhaltungstrieb entspringen und erklärt den Gottesbegriff ausdrücklich für eine theologische Hilfslinie. Nur was dem Menschen wirkliche Erlösung vom Weltübel bringt, verdiene den Namen „Offenbarung". Die praktische Religion sei immer der Versuch, die menschliche Ohnmacht zu kompensieren, der Glaube sei ein Akt der Notwehr, die Religion sei dazu da, um die Lücken und Mängel des vorhandenen auszufüllen 2c.[1])

Nicht alle Vertreter der Ritschlschen Schule ziehen so unbarmherzig den Schleier von der eigenen Blöße und Armut; sachlich aber stehen sie dennoch auf dem Standpunkte ihres enfant terrible.

Auch der Meister der Schule behauptet, jede Religion bestehe in dem Streben nach Gütern oder einem höchsten Gut, welche entweder zur Welt gehören, oder nur im Vergleich mit ihr verständlich sind, und dieses Streben begründe sich auf ein göttliches Wesen, das umfassendere Macht über die Welt zu besitzen verspricht, als dem Menschen zu Gebote steht; und Ritschl erklärt ausdrücklich, auch das Christentum erwarte in demselben Schema begriffen zu werden.[2]) Hieraus geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß Gott aus seiner Herrscherstellung in eine dienende Stellung gerückt wird. Er wird zu einem starken Bundesgenossen des Menschen, zu einem himmlischen Garanten irdischer Freiherrlichkeit. Er ist um des Menschen willen, aber nicht der Mensch um Gottes willen. Zum mindesten ist das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ein Verhältnis der Koordination, um nicht zu sagen der Kommilitonenschaft. Beide, Gott und Mensch, haben den gleichen Endzweck, nämlich:

[1]) Vgl. Bender, „das Wesen der Religion."

[2]) R. u. V. III, S. 28.

das Reich Gottes auf Erden — d. h. die sittliche Weltbeherrschung. Diese parallele Richtung des göttlichen und des menschlichen Willens ist der letzte Kern des Verkehrs des Christen mit Gott; alles Übrige ist nur schöne Schale. Die beiden Punkte laufen — um im Ritschlschen Bilde zu reden — in der einen Kreisbewegung neben- oder hintereinander her, ohne jemals einander zu berühren. Punkte in einer Kreislinie sind Kollegen.

Wir haben gesehen, daß die Ritschlsche Reichstheologie die Hoffnung eliminiert und den Glauben völlig umprägt. Wir werfen schließlich noch einen Blick auf die Gestalt der dritten Reichstugend, wie sie unter Ritschlscher Beleuchtung vor uns steht. Die Liebe ist ja das eine große Gesetz der Reichsbürger und wird auch als solches von den Ritschlianern mit großer Energie in Anspruch genommen. Das ist's ja eben, was Gott zu dem großen Förderer des Reiches macht, daß er die Liebe ist, und eben durch die Liebe soll der Mensch seine sittliche Weltherrschaft ausüben; aber auch hier stehen wir wieder vor der großen Grunddifferenz. Das, was nach unserer Anschauung der Liebe zu den Brüdern ihren Adel verleiht, ist, wie im Verhältnis zu Gott die rein persönliche Gemeinschaft, ungetrübt von einem bloß sachlichen Interesse. Ich will in meiner Liebe zu meinem Bruder nichts weiter als ihn selbst, und kann auch ihm nichts mehr geben als mich selbst. Je reiner diese persönliche Unmittelbarkeit sich ausprägt, um so vollkommener ist die Liebe. Herz und Herz vereint zusammen sucht in Gottes Herzen Ruh'! Das ist die große Mahnung unsers Reichsgesetzes. Wir wollen miteinander in Gottes Liebe ruhn. Persönliche Gemeinschaft mit Gott und untereinander — das ist unser letztes Reichsideal; alles übrige ist nur Mittel zum Zweck. Bei den Ritschlianern indessen wird der Zweck zum Mittel, die persönliche Gemeinschaft ist dort wie im Blick auf Gott, so auch im Blick auf die Brüder nur das Mittel der Weltbeherrschung. So aber wird die Liebesgemeinschaft zur Interessengemeinschaft.

Durch die Liebe gelangt man zur „Freiheit über die Welt“, das ist für die Ritschlianer der durchschlagende Gedanke. Der Zweckgedanke nimmt bekanntlich der Liebe das Leben. Man merkt die Absicht, und man wird verstimmt. So kommt man auch von einer inneren Verstimmung nicht los, wenn man die Ausführungen der Ritschlianer über die Liebe studiert. Es ist da alles so kantisch vernünftig, so maximen-hölzern, daß man mitunter

geradezu vergißt, bei welchem Studium man sich befindet, und daß man schließlich ein nicht mehr zu unterdrückendes Verlangen verspürt, das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes aufzuschlagen, um sich durch das Lesen desselben innerlichst zu erholen. Das Reich Gottes ist bei Ritschl nicht die Erscheinung der Liebe, sondern das über der Liebe stehende, mit dem Kaufpreis der Liebe zu erhandelnde Gut. Man liebt nicht, um zu lieben, sondern um das Reich Gottes zu verwirklichen — dieses Reich der praktischen Zwecke, der praktischen Vernunft, dieses Universalmittel, sich selber in seiner ganzen Ichheit auszuleben. „Das Gottesreich" der Ritschlianer liegt durchaus auf der modernen Kurve, die in dem Nietzscheschen Übermenschen ihren unheimlichen Scheitelpunkt hat. Der moderne Mensch will evolutionieren, allen äußeren Hindernissen zum Trotz; und auch das Ritschlsche Reich Gottes ist ein grandioses System der Selbstevolution. Damit aber kehren wir zum Ausgange dieses Kapitels und zum Ausgange dieser ganzen Schrift zurück. Wir schmecken in der Frucht die Bitterkeit der Wurzel. Aus dem Sündenbegriff der Ritschlschen Schule ist ihr Reichsbegriff erwachsen. Warum ist in unserm Reiche Gottes alles persönlich orientiert? Weil wir herkommen aus der Übel größtem, aus der Schuld — dieser ganz persönlichen Entzweiung mit dem lebendigen Gott und der daraus resultierten, wiederum durchaus persönlichen Entzweiung mit unsern Mitmenschen. Diese persönliche Entzweiung zu überwinden, ist darum das Ziel, über welches hinaus wir nichts zu erstreben haben.

Das Reich Gottes haben wir erlangt, wenn wir glaubend und hoffend in unserm Gott und liebend in unserm Nächsten ruhen. Die Ritschlianer kennen die große persönliche Entzweiung nicht, darum müssen sie in ihrem Reiche Gottes etwas anderes erstreben und erleben als wir. Nicht die Person des lebendigen Gottes, nicht die Person ihres Nächsten ist ihr letztes Ziel, sondern die unpersönliche widerspenstige Naturwelt, die zu unterjochen sie eine Interessengemeinschaft mit Gott und Menschen eingehen, uneingedenk des Wortes Christi: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Das Gleichnis, welches Ritschl zur Veranschaulichung seines Reichsbegriffs braucht, ist erst dann völlig zutreffend, wenn wir es ein wenig anders auslegen, als sein Meister selber es ausgelegt hat. Das Reich Gottes Ritschlscher Zeichnung ist ein Kreis, in dessen Zentrum der Mensch thront. In der um das Zentrum

liegenden Peripherie kreist die Welt; und Gott ist die Schwungkraft, welche die peripherische Welt kreisen macht, so daß sie nicht in ihrer Schwere auf das Zentrum fallen kann. Das ist das Bild des Ritschlschen Reichsglaubens — das im letzten Grunde auch das Bild „des inneren Lebens Christi."

Auch wir acceptieren das Bild vom Kreise, nur daß für unser Auge der lebendige Gott im Zentrum thront. Wir aber sind in der Peripherie. Die Welt ist die zentrifugale Kraft, die uns immer wieder vom Zentrum fortschleudern will. Unser Glaube aber ist der Sieg, der die Welt überwunden hat. Im Glauben an den, der gesagt hat: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt," haben wir die zentripetale, zum Zentrum uns zurückziehende Kraft, so daß wir schon jetzt um unsern Mittelpunkt kreisen können, in wirklicher Verbundenheit mit ihm, bis wir einst in ihm ruhen werden. Cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te!

---

# Schluß.

Zum Schlusse noch ein Wort an meine Gegner und an meine Bundesgenossen! Der Zweck dieser Schrift ist nicht der, **die Gegner** zu überzeugen. Mein Zweck wäre geradezu verfehlt, wenn ich durch meine Ausführungen auch nur einen entschiedenen Gegner gewonnen hätte; ja, das käme fast einer Selbstwiderlegung gleich. Habe ich doch gerade durch diese Arbeit zu beweisen gesucht, daß wir und unsere Gegner auf durchaus verschiedenem Erfahrungsboden stehen, daß es sich nicht nur um Formalien handelt, sondern um eine durchaus materiale Differenz. Unser innerstes Erleben scheidet uns von den Ritschlianern durch eine von Menschenhand nicht zu überbrückende Kluft. Über diese Kluft vermag nur der zu heben, der durch seinen heiligen Geist neues Leben schaffen kann. Was ich im Blick auf die Gegner hoffe, ist dieses: Es möchte der eine oder der andere das Recht unserer Position verstehen lernen, er möchte zugeben, daß wir nicht in Parteifanatismus theologische Zänkereien treiben, sondern daß wir um des Gewissens willen streiten müssen. Ein ehrlicher Kampf ist besser als ein fauler Frieden. Darum bitte ich nun meine Gegner, daß sie auch ihrerseits solch ehrlichen Kampf führen. Dazu gehört aber vor allem furchtlose Deutlichkeit in bezug auf die Feldzeichen. Es ist nicht recht, daß die Ritschlsche Schule nicht ihr eigenes Feldzeichen aufpflanzt, sondern immer noch unter der alten Fahne marschiert. Alles andere kann man verstehen, nur dieses eine nicht: warum die Gegner nicht offen Farbe bekennen; warum sie sich so unsägliche Mühe geben, die auch ihnen wohlbewußte Differenz durch den Weitergebrauch der alten Formen zu verhüllen. Eine neue Firma braucht ein neues Schild, und eine neue Theologie braucht eine neue Terminologie. Es ist ein feiner Ruhm der deutschen Wissenschaft, daß sie die Wahrheit, für welche sie eintritt, frank und frei, ohne Ansehen der Person, wirklich deutsch redend verkündet.

Wenn ich an meine Wahrheit selber glaube, was habe ich dann zu verdecken? Ich weiß wohl, womit die Vertreter des Werturteils ihre Taktik vor sich selber zu rechtfertigen suchen. Sie wollen die für ihre Theologie noch nicht reife Kirche durch allmähliches Einführen der neuen Prägung nach und nach zur modernen Höhe heraufziehen. Sie halten es mit der Pädagogik. Das aber halten wir weder für wissenschaftlich noch für evangelisch. Wohl ist auch der Apostel Paulus den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche geworden, aber doch niemals, um die Juden und die Griechen über seine eigene innere Stellung im unklaren zu lassen. Gott behüte unsere evangelische Theologie vor einer jesuitischen Wissenschaft! Der Meister, der gesagt hat: „Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme“ — der braucht zur Propaganda für sein Evangelium keinen politischen Helfershelfer. Wir wollen es lieber mit unserm Altreichskanzler halten, der bekanntlich die Ehrlichkeit für die beste Politik erklärt hat. Der alte Wandsbecker Bote hat einmal gesagt: „Man will bemerken, daß die Stummen nicht deutlich sprechen, sondern brummen.“ Wir Theologen sind nicht stumme Hunde, sondern Männer, deren Posaune einen klaren Ton giebt. Die Geisterschlacht muß und wird ausgekämpft werden. Darum, das Visier auf! — Wie dünket euch um Christo?!

Wir sind leider nicht fähig, wie Herrmann „mit fröhlicher Ruhe dem theologischen Parteitreiben der Gegenwart zuzusehen“ — dazu haben wir unsere Gegner zu lieb. Wir glauben, daß es sich auch in dem theologischen Parteitreiben zuletzt um der Seelen Seligkeit handelt, und wir beten zu Gott, daß auch unsere Gegner selig werden. Dazu aber — und das macht uns die Sache zu einer so bitterernsten — dazu müssen sie in der Kraft des heiligen Geistes den modernen stolzen Philosophenmantel abwerfen und das Kleid anziehen, das sie als „Mönchskutte“ perhorreszieren, den Armensünderkittel. Die Ritschlsche Theologie ist für starke Geister, aber nicht für arme Sünder, welche froh sind, wenn sie ums Lösgeld selig werden.

Das führt mich zu meinem Schlußwort an **die Bundesgenossen,** in deren Dienst ich zunächst meine Schrift geschrieben habe. Unser Standpunkt den Gegnern gegenüber sei und bleibe der des Blindgeborenen, den Jesus geheilt hat. Wir brauchen keine Gelehrtenrüstung, keine hochtrabende Erkenntnistheorie, keine wissenschaftlichen Sporen, um unsere Stellung dem Feinde gegenüber zu behaupten.

Man kann uns examinieren und mit uns disputieren, soviel man will; wir bleiben dabei: „Eins weiß ich wohl, daß ich blind war und bin nun sehend.“ Wir sehen uns und unsere große Schuld; die kann uns niemand wegdisputieren, und wir sehen den, der sich uns armen Sündern persönlich offenbart hat als unsern einigen Trost im Leben und im Sterben. Daß er wirklich lebt und uns die Wahrheit seines Wortes vom Kreuz innerlichst versiegelt, auch das kann uns niemand wegstreiten. Aller Schriftkritik zum Trotz glauben wir ihm aufs Wort und stehen auch in diesem Stücke ganz auf dem Standpunkt des Wandsbecker Boten, der an seinen Freund schrieb: „Das hat uns unser Herr Jesus gesagt, und was der gesagt hat, Andres, da lasse ich mich tot drauf schlagen.“ Wir stehen mit unserm lebendigen Herrn, mit demselben, der uns von unserer inneren Blindheit geheilt hat, in täglichem Gebetsverkehr, und was wir in diesem Verkehr erleben, das ist uns genau so gewiß und wirklich wie unser eigenes Selbst. Was wollen da die klugen Leute? Unsere Position ihnen gegenüber ist um so fester, als wir die gegnerische Position aus eigener Erfahrung kennen. Ja, wir waren auch einmal Ritschlianer und wissen, daß jeder Mensch diese Theologie mit auf die Welt bringt, und daß es des großen Heilungswunders bedarf, um von dem Banne jener Theologie frei zu werden, von dem Banne des *Systems der Schuldlosigkeit*. Nikodemus hat darüber einen längeren Nachtunterricht empfangen, und wir auch. Wir wissen nun, was wir wissen; und niemand kann das ungeschehen machen, was an uns durch die Gnade des lebendigen Herrn geschehen ist.

Zuguterletzt möchte ich Freund und Feind an ein Sterbebett führen, an dem ich kürzlich gestanden, und an welchem ich ein unvergeßliches Praktikum über die Wahrheit der altmodischen Theologie empfangen habe. Eine unserer Diakonissen ging heim. Ein Menschenalter hatte sie in unermüdlicher Treue ihrem Herrn an seinen Armen still gedient und dabei eine Gemeinde um sich gesammelt, wie sie nur wenigen Pastoren oder Professoren beschieden sein mag. Ein klarer Kopf, ein warmes Herz, eine fleißige Hand und vor allem ein zartes Gewissen — das war ihre Arbeitsrüstung; und nun mußte sie abrüsten. Unter unsäglichen körperlichen Qualen ist sie gestorben. Ihr ganzer Leib war schließlich eine unförmige Masse. Aber aus diesem Haufen Elend leuchteten bis zum Schluß ein Paar klare, in Ewigkeitslicht getauchte Augen.

Dies Scheiden, dies äußere Unterliegen war ein Siegesfest ersten Ranges. Fragte man aber die Kämpferin: „Wer ist deines Lebens, wer ist deines Sterbens Kraft?“ so lautete ihre gewisse Antwort: „Jesus, der Gekreuzigte und Auferstandene, der Lebendige.“ Mit diesem Herrn stand sie auf Du und Du. Bis zuletzt hielt sie beständig laute Zwiesprache mit ihrem Heiland, redete mit ihm wie ein Freund mit dem Freunde. Wenn ein Krampfanfall kam, dann sagte sie — nicht überschwänglich, sondern ganz einfach, ganz kindlich: „So, nun komm, lieber Herr Jesus; nun mußt du kämpfen, nun hilf durch!“ Und wenn der Krampf vorüber war, faltete sie die Hände und sprach: „Ich danke dir, es ist süß, unter deinem Kreuze zu leiden.“ So ging's von Sieg zu Sieg — durch Kreuz zur Krone.

Ob wohl einer der gelehrten Herrn den Mut gehabt hätte, die Anschauungen dieser triumphierenden Streiterin von „Hallucinationen“ zu reinigen?! Sehet da die unzerbrechlichen Realitäten unsers Glaubens! Gott schenke uns allen fürs letzte Stündlein solche Realitäten! Wir brauchen eine Theologie, die auch zum Sterben taugt, eine Theologie, welche mehr ist als eine bloße „Stimmung auf die Vaterliebe Gottes.“ Am harten Felsen der Todeswirklichkeit zerschellt solche Stimmung und macht einer ganz andern Stimmung Platz. Wir brauchen mehr als Stimmung, mehr als „das innere Leben Jesu;“ wir brauchen ihn selbst, den lebendigen Herrn, ihn und seinen Golgathatrost, nicht den gemalten Trost flacher, pharisäischer Menschengedanken, sondern den wirklichen Trost der unergründlich tiefen ewigen Gottesgedanken. Dieser Trost fehlt der Ritschlschen Theologie; denn ihr fehlt die unumgängliche Voraussetzung für denselben, die Beichte: Meine Schuld, meine große Schuld! Da liegt der innerste Schaden dieser Theologie. Der Wahn der Schuldlosigkeit ist ihre größte Schuld.

---

# Angabe der benutzten Quellen.

**Ritschl**, „Rechtfertigung und Versöhnung," I. Bd. 3. Aufl. 1899, citiert R. u. V. I.
„ „ „ „ II. „ 3. „ „ „ II.
„ „ „ „ III. „ 3. „ 1888, „ III.

**Julius Kaftan**, „Die Verpflichtung auf das Bekenntnis der evang. Kirche," Leipzig 1893.
„ „ „Das Wesen der christlichen Religion." 2. Aufl. 1888.

**W. Herrmann**, „Der Verkehr des Christen mit Gott." 3. Aufl. 1896.
„ „ „Die Buße des evangelischen Christen." (Aus der Zeitschrift: Die christliche Welt.)

**W. Bender**, „Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung."

„Die christliche Welt" (Zeitschrift) Jahrgang 1899.

---



